FR. SALVATORIS MARIAE ROSELLI

S. THEOL. MAG. ORD. PRAEDICATORUM

SUMMA PHILOSOPHICA

AD MENTEM

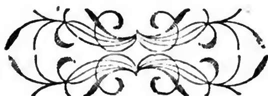
ANGELICI DOCTORIS

S. THOMÆ AQUINATIS

PARS SECUNDA

METAPHYSICAM COMPLECTENS

EDITIO TERTIA



BONONIÆ

APUD ANTONIUM BORGHI EDITOREM

1858

Tipografia S. Tommaso d' Aquino.

SUMMAE PHILOSOPHICAE

AD MENTEM

ANGELICI DOCTORIS

SANCTI THOMÆ AQUINATIS

METAPHYSICAM COMPLECTENS.

PROLOGUS

1. *Mentem*, ut Tullii utamur verbis (1), *a sensibus, sensibilibusque rebus sevocantes*, eam Philosophiae partem tradere aggredimur (2), quae aeque pulcherrima, et praestantissima est, apex, ac vertex naturalium disciplinarum (3), Metaphysicam nempe, de qua nemo cumulatius, diligentius, exquisitiusque disputavit, quam Veteres: imprimisque S. Thomas (4).

---

(1) l. 1 Tusculanarum.

(2) Ut ordine, quem tom. 1. hujus Operis § 110 sqq. constituimus, procederemus, agendum de Ethicis tertio loco foret. At quoniam de illis in ea Theologiae parte, quae *Moralis* inscribitur, accurata instituitur, fusiorque tractatio, ab iisdem tradendis supersedendum arbitramur; satque muneri nostro fecisse videbimur, si tyrones ad studia Theologica proxime comparandos, in postrema hujus Operis parte informabimus de *Jure naturae, et gentium*, deque *hominum officiis* adversus turbam delirantium Philosophorum, qui ad naturae humanae, Ecclesiae, Reipublicae, Summarumque Potestatum, si fieri posset, perniciem, et exitium, conatus suos instruunt; et nihilominus restitutores, ac pene parentes Doctrinae morum videri volunt. Nos ipsi Moralis Theologiae Natalis Alexandri Epitomen congessimus, in qua Ethices Christianae principia traduntur.

(3) Sic eam vocat Hugo Etherianus l. 1. con. Graecos.

(4) Philosophi recentiores, qui nullam carpendi Scholasticos occasionem negligunt, in hac etiam Philosophiae parte in eos invehunt. P. Jacquier Metaph. par. 1. *Sterilis* inquit, *fuit a plerisque Scholasticis usurpata hujus scientiae tractandae methodus: etenim ad methodi demonstrativae formam non satis attendentes, confusas tantum obscurasque notiones reliquerunt*. Putarunt omnes, Virum hunc Metaphysicam versantem, adhibuisse ubique formam methodi demonstrativae, quam in plerisque Scholasticis desiderabat. Verum si paucas excipias metaphysicas quaestiones, in quibus nemo est Scholasticorum, qui non fuerit methodi demonstrativae forma usus, ut de Dei existentia, et providentia, de animi nostri immaterialitate, et immortalitate, deque aliis similibus; alias demonstrationes frustra in ejus Opere quaeres. Cur ergo reprehendit Scholasticos, quod sterili in hac scientia usi fuerint methodo ob neglectam formam methodi demonstrativae, quam certe in rebus metaphysicis materia ipsa ubique non patitur? Antonius Genuensis in Metaph. Prolog. § 12. excipit nonnullos Veteres Peripateticos Metaphysicos; inter recentiores vero *B. Thomam, et majorum Gentium Scholasticos quosdam, qui procul dubio acutissimi fuere*. De reliquis ita pronunciat: *Vix eorum unus, aut alter dignus est, qui legatur*. Quasi ipse omnium Scholasticorum Opera metaphysica legerit: nam si non legit, imo fortasse ne vidit quidem, quo-

2. Ab ejus nomine exordientes, *Metaphysica* appellata est, inquit S. Thomas (1), *inquantum considerat ens, et ea quae consequuntur ipsum; haec enim trans physica inveniuntur in via resolutionis* (2). Ens autem vocatur omne id, quod est, aut esse potest. Dicitur etiam *Prima Philosophia*, *inquantum primas rerum caussas considerat*: et insuper *Scientia Divina*, sive *Theologia naturalis*, qua ratione Deum, substantiasque intellectuales considerat, prout investigari naturali lumine possunt.

3. Hinc statim consequitur existentia Metaphysicae: nam si de rebus sensibilibus scientiae dantur, multo magis de rebus, et caussis maxime universalibus, maximeque a materiae concretione sejunctis, aliqua debet esse disciplina (3).

4. Consequitur item summa hujusce disciplinae dignitas inter ceteras naturales; cum enim per caussas altissimas procedat, ac de rebus disserat omnis materiae expertibus, non modo scientia, sed et *sapientia* est, aliarumque scientiarum veluti princeps, ac domina (4).

5. Sequitur praeterea perdiscendae Metaphysicae necessitas (5), tum quia universae scientiae, quarum illa princeps est, ab ea dependent, principiaque mutuantur (6); tum quia de rebus

---

modo in illos sententiam pronunciavit? Similis fuerat criminatio Leibnitii *De primae Phil. emend.* Tom. 2. Opp. par. 1. ubi ait: *Scholasticis movere magis quaestiones curae fuit, quam finire.* Quid autem ipse praestiterit ad eam emendandam, ex iis quae ibid. statuit perspectum est, exque ejus Epistola ad Arnaldum in eadem 1. p. descripta, nimirum, inducta vi percipiendi in ipsis etiam rebus insensibilibus, conflctaque harmonia praestabilita. Is fuit progressus emendationis Leibnitianae.

(1) In Prologo Metaph.

(2) Quisnam fuerit primus hujusce nominis auctor, non satis constat. Ab Aristotele non fuisse profectum, videtur certum, cum nullibi ejus Operum fiat Metaphysicae mentio. Probabile est, fuisse impositum vel a Theophrasto Aristotelis successore, cui is suam bibliothecam reliquit; vel ab Apellicone Tejo, qui eam bibliothecam magno pretio emit, postquam libri delituerant in fossa quadam, ne Pergamum ad Attalicorum Regem, instruendae ibi bibliothecae caussa, deferrentur; ideoque tineis, et humiditate labefactati cum essent, Apellicon transcribendos dedit, corrosionibus non recte suppletis; vel a Romanis, postquam Sylla, qui Athenas coepit, illam bibliothecam Romam transferendam curavit; vel a Tyrannione Grammatico, qui multum studii in recensendis Aristotelis Operibus impendit. De his lege Strabonem Geog. l. 13. Vel denique ab Alexandro Aphrosidaeo aut a Joanne Philopono. Hoc tantum certum est, Plutarchi aetate, qui sub Trajano floruit, jam invectum fuisse Metaphysicae nomen, ut constat ex ejus *Vita Alexandri Magni*. Clemens Alexand. Strom. 1. de superna contemplatione loquens: *Hanc*, inquit, *speciem vocat Aristoteles μετὰ τὰ φυσικά.*

(3) Egregia ratione id confirmat Angelicus loc. cit. quam ut consulant Recentiores velim; perspicient enim, quam accurata forma methodi demonstrativae usi fuerint Scholastici vel in ipso Metaphysicae limine. Nos ad alia properantes, ab ea describenda, cum longiuscula sit, abstinemus.

(4) Vide S. Thomam ibidem.

(5) Confer. Oratio habita Patavii an. 1731. a Nicolao Concina Ord. Praed. De orig. Juris nat. et gentium.

(6) Lege S. Thom. 1. Metaph. lect. 1. sqq. ubi de hac re profundissime disserit.

Divinis agit, quarum cognoscendarum summa homini inest necessitas (1).

6. Insuper sequitur, *objectum* sive, ut loquitur S. Thomas (2), *subjectum* Metaphysicae esse *Ens Commune*, ut est ab omni materia *re, et ratione* sejunctum. *Quamvis autem*, ut idem S. Thomas advertit (3), *subjectum hujus scientiae sit ens commune; dicitur tamen tota de his, quae sunt separata a materia secundum esse, et rationem*; quia secundum esse, et rationem *separari dicuntur, non solum illa, quae numquam in materia esse possunt, sicut Deus, et intellectuales substantiae; sed etiam illa quae possunt sine materia esse, sicut ens commune.*

7. Denique sequitur totius Metaphysicae divisio in duas partes, quarum una est de Ente communi, et *Ontologia*, sive *scientia entis* dicitur; altera versatur circa Deum, substantiasque intellectuales, et vocatur *Pneumatologia*, sive *scientia spirituum*. Haec autem a recentioribus Metaphysicis rursus dividitur in *Psycologiam*, quae de anima intellectiva, et *Theologiam naturalem*, quae de Deo agit, prout naturali lumine cognosci potest.

8. Itaque Metaphysicam universam, ne a recepto juniorum Philosophorum in re non necessaria recedamus more, partimur in *Ontologiam*, *Psycologiam*, et *Theologiam naturalem*. In Ontologia autem investigabimus 1. principia entis; 2. entis divisionem; 3. entis proprietates. Et quoniam principia alia sunt *demonstrationis*, alia *compositionis*, alia *caussalitatis*; agemus 1. de principiis demonstrationis de quibus Ontologia tractat; 2. de principiis ex quibus entia componuntur; 3. de principiis, a quibus entia procedunt.

QUAESTIO I.

De principiis Demonstrationis.

9. In hac quaestione duo sese offerunt explicanda, 1. an ad Ontologiam pertineat considerare prima demonstrationis principia,

---

(1) Maximum hac nostra aetate ad Metaphysicae studium diligentissime colendum, incitamentum praebere debent impii perditissimi homines qui bellum adversus Religionem, aditis magna copia libris, aperta fronte indixerunt. Hi enim, etsi nihil proferant novi, quod non fuerit multo jam ante a veteribus Scepticis, Epicureis, aliisque similibus pestibus dictum, atque a sapientissimis Viris cumulatissime refutatum; qua de re videri possunt Cudvvorthius in Syst. intellect. c. I. Bougainville *l'Antilucrece disc. prelim.* Holland. *Reflex. Phil. sur le syst. de la nat.* Valsecchius *della Relig. vinc.* c. I. neque ipse Robinetus, qui unus illorum impiorum est, negare audet *Pref. de la nat.* nihilominus *Philosophorum*, imprimisque *Metaphysicorum* nomine gloriantur, qui venerint alios homines a superstitione et fanatismo, ut ipsi blasphemant, liberare, affusa luce Philosophiae. Cum autem haec teterrima lues, et pernicies latissime sit propagata, et vesane saeviat; omnes animi vires adversus illam sunt conferendae, et contra Religionis hostes viriliter pugnandum. Nam si, ut Cicero ait l. 5. de leg. *pro patria mori, et nos totos dedere, et quasi consecrare debemus*; quanto magis id est pro Religione faciendum?

(2) In Prologo Metaph.

(3) Ibidem.

2. an sit aliquod principium Ontologicum omnino primum, et quodnam illud sit.

ARTICULUS I.

Utrum ad Ontologiam pertineat considerare prima demonstrationis principia.

10. Videtur negandum 1. quia prima principia pertinent ad habitum intelligentiae, ut dictum est (1); nec cognoscitur eorum veritas per demonstrationem, sed deprehenditur statim ac percipiuntur termini. Ontologia autem demonstratione utitur, cum sit scientia, ut dictum est (2).

11. II. Quaelibet scientia utitur primis principiis, ex quibus procedit ad demonstrandum, ut praesertim constat in scientiis Mathematicis, quae, ut S. Thomas advertit (3), *certiores demonstrationes habent, et manifestius principiis per se notis utuntur, omnes suas demonstrationes ad haec principia resolventes.* Non ergo ad Ontologiam pertinet ejusmodi consideratio principiorum.

12. III. Prima demonstrationis principia sunt per se nota, nec de eorum veritate potest quispiam dubitare. Necesse igitur non est, ut in Ontologia tradantur.

Propositio. *Ad Ontologiam pertinet considerare prima demonstrationis principia.*

13. Ita S. Thomas (4), cujus ratione probatur. Quaecumque insunt omnibus entibus et non solum alicui generi entium separatim ab aliis, ea pertinent ad Ontologicam considerationem, quae est de ente communi, ut dictum est (5). Sed prima demonstrationis principia sunt ejusmodi; illis enim utuntur omnes scientiae; illa vero, quibus omnes scientiae utuntur, sunt entis inquantum hujusmodi: nam unumquodque genus subjectum cujuslibet scientiae, habet rationem entis. Prima igitur principia demonstrationis pertinent ad Ontologicam considerationem (6).

---

(1) Thom. 1. § 184, (2) § 4. (3) 4. Metaph. lect. 5.

(4) 1. Metaph. lect. 5. et 4. Metaph. lect. 5.

(5) § 6.

(6) Plura sunt ejusmodi prima principia. Auctor *Artis cogitandi* 4. p. c. 7. undecim enumerat; sed eorum nonnulla, cum probatione egeant, et aequivocatione laborent, non merentur inter axiomata recenseri. Purcholius quoque 1. p. Metaph. cap. 4. octo axiomata numerat universalia, et ontologica, atque inter ea primo loco collocat, quod est de idea clara, et distincta, nimirum ad mentem Cartesii, cui erat devinctus. Sed quam id longe sit a ratione axiomatis, constat ex argumentis, quae ibid. sibi Purcholius objicit; axiomata enim debent esse omnino indubia. Noster Moniglia *de mente humana*, par. 2, sect. 2. novemdecim axiomata enumerat. Sed, ut quod est, fateamur, eorum pleraque et ipsa egent probatione, ut scholia, quae ibid.

14. Ad primum respondemus, in primis principiis duo esse consideranda, 1. connexionem inter terminos, quae statim apparet perceptis terminis; 2. perceptionem ipsam, et notitiam terminorum. Conoscere connexionem terminorum utique pertinet ad habitum intelligentiae. At vero terminorum cognitio ad Ontologiam pertinet. S. Thomas (1) *Illa*, ait, *sunt per se nota omnibus, quorum termini in conceptionem omnium cadunt. Hujusmodi autem sunt communia, eo quod nostra cognitio a communibus ad propria pervenit... Et ideo istae propositiones sunt prima demonstrationum principia, quae componuntur ex terminis communibus, sicut totum, et pars, ut*, omne totum est majus sua parte: *et sicut aequale, et inaequale, ut*, Quae uni, et eidem sunt aequalia, inter se sunt aequalia. *Et eadem ratio est de similibus. Et quia hujusmodi communes termini pertinent ad considerationem Philosophi*, (ontologici) *ideo haec principia sunt de consideratione Philosophi. Determinat autem ea Philosophus non demonstrando, sed rationes terminorum tradendo, ut quid totum, et quid pars, et sic de aliis. Hoc autem cognito, veritas praedictorum principiorum manifesta relinquitur.*

15. Ad secundum, conc. ant. neg. cons. Ut enim idem S. Thomas advertit (2) ,, utuntur principiis praedictis scientiae ,, particulares non secundum suam communitatem, prout se extendunt ad omnia entia. sed quantum sufficit eis. Et hoc secundum continentiam generis, quod in scientia subjicitur, de quo ipsa scientia demonstrationes affert. Sicut ipsa Philosophia naturalis utitur eis, secundum quod se extendunt ad entia mobilia, et non ulterius. ,, Hac ratione principia communia fiunt propria unicuique scientiae, nec tamen esse desinunt principia ontologica.

16. Ad tertium responsio patet ex dictis (3): nam ut principia illa sint per se nota, oportet, ut termini innotescant: hi au-

---

sect. 5. ille addit, ostendunt. Is qui *Elementa Matheseos ad mixtam Recentiorum Philosophiam necessaria* edidit an. 1753. arbitratur, inter axiomata, sive inter propositiones indemonstrabiles recenseri debere dumtaxat propositiones perfecte identicas, velut, *idem cum semel est idem*: *impossible est idem simul esse, et non esse*, etc. Et idcirco negligit Mathematicorum morem praemittendi axiomata. Sed is notionem primorum principiorum videtur ignorasse. Nos autem cum S Thoma loc. cit. dicimus, axiomata, sive prima principia esse duntaxat eas propositiones, quae sunt per se notae omnibus; quarum proinde praedicatum ponitur in definitione subjecti, vel est *idem subjecto*; idque patet ex ipsa perceptione terminorum. Hujus generis sunt, *Non potest idem simul esse, et non esse*. *Quodlibet est, vel non est. Omne totum est majus sua parte. Quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se. Infinitum a finito non potest comprehendi. Nemo dat quod non habet. Propter quod unumquodque est tale, et illud magis. Nihil non potest esse alicujus caussa. Operari sequitur esse. Non potest effectus esse perfectior sua caussa. Nemo potest esse sui ipsius caussa.* Et alia his similia, ea praesertim quae a Geometris statuuntur, et *dignitates* appellantur. Quae cum pendeant a notionibus Ontologicis, ut ex dicendis constabit, sequitur, ad Ontologiam ea principia pertinere.

(1) Loc. cit. (2) Ibid. (3) § 14.

tem innotescunt in Ontologia, non per demonstrationem, sed per eorumdem terminorum traditionem.

ARTICULUS II.

Utrum sit aliquod demonstrationis principium Ontologicum omnino primum, et quodnam sit.

17. Sicut ratio entis est omnium prima, quae a mente in re quapiam cognoscitur; quod enim nihil est, ne cognosci quidem potest, cum ens sit objectum intellectus (1); ita principium quo mens utitur ad demonstrandum, aliquid esse, vel non esse, debet esse omnium omnino primum (2).

18. Jampridem Sceptici contraria circa idem apparere dixerunt; Heraclitei autem ulterius progressi, dixerant, contraria circa idem non apparere modo, sed esse (3). Quamobrem principium contradictionis negarunt (4). Cartesius autem inducta universali dubitatione, qua supponatur, *nullum esse Deum* (5), *nullum caelum*, *nulla corpora;* censet (6), hanc cognitionem, *ego cogito, ergo sum*, omnium esse primam, et certissimam, quae cuilibet ordinate cogitanti occurrat (7). Auctor *Artis cogitandi* (8) primi axiomatis loco habet; *Quidquid in alicujus rei clara, et distincta idea continetur, potest de illa vere affirmari.* Quod et Purchotius docet (9), universique Cartesiani. Genuensis vero (10), cum Gerardo Titio (11), negat, *unum esse totius humanae scien-*

---

(1) Vide S. Thomam 1. p. q. 5. a 2.

(2) Omnia quidem axiomata sunt prima principia indemonstrabilia; sed non omnia prima dici possunt in omni genere. Sic axiomata Geometrica sunt prima principia Geometriae, sed non sunt omnino prima, quia sunt eis alia principia generaliora. Hic ergo inquirimus de principio demonstrationis omnium universalissimo, sicut universalissima est ratio entis, circa quam Ontologia versatur.

(3) Confer Sextum Empyricum Pirrhon. Hipot. l. 1. c. 29.

(4) S. Thomas 4. Metaph. lect. 6.

(5) Indigna sane suppositio: nam qui ita supponit, vel certus tunc est, Deum esse, vel incertus. Si certus, ut quid illa fictio? si incertus, jam atheus est.

(6) 1. p. Princ. n. 7.

(7) In Epist. ad Interpretem Gallicum, quae loco Praefat. praemittitur ejus Principiis Philos. paulo insolentius se jactat, atque effert Cartesius dum de universis sapientibus, qui ipsum praecesserunt, ait, illos ob neglecta ejus principia, quorum primum est illud, *ego cogito, ergo sum*, non potuisse vel unum passum promovere in sapientiae investigatione; quasi ipse cum fabula suorum vorticum, et triplicis conficti elementi, veritatem e puteo extraxerit. Sed jampridem animadvertimus, ne has quidem fabulas fuisse primum a Cartesio inventas. Vid. Tom. 2 pag. 331. not. 2.

(8) Loc. cit. (9) Loc. cit.

(10) Elem. Metaph. p. 1. c. 1. in Schol. post prop. 1. et 2.

(11) In Arte cogitandi c. 3. §. 75.

tiae hujusmodi principium primum (1). Leibnitius (2), quem Wolfius, aliique recentiores sequuntur, duplex admittit cognitionis nostrae primum principium, alterum quod dicitur *contradictionis;* alterum quod vocat *rationis sufficientis.* Recentissimi autem Metaphysici (3) principium *contradictionis* constituunt pro veritatibus necessariis; pro contingentibus vero statuunt principium *rationis sufficientis.* At vero S. Thomas (4) unicum duntaxat admittit principium demonstrationis omnino primum, principium nempe contradictionis, *impossibile est idem simul esse, et non esse;* quod quidem dicitur *contradictionis*, quia si quis illud neget, cogitur affirmare contradictoria.

19. Videtur autem, principium demonstrationis omnium primum esse illud Cartesii; illud enim dici debet principium omnium primum, de quo certi sumus, etiamsi cetera ponantur falsa. Tale autem est illud, *ego cogito, ergo sum*; etsi enim omnia essent falsa, hoc tamen ipsum verum esset; siquidem cogitare non possem, nisi essem. Quare S. Augustinus (5) hoc eodem principio utitur ad probandum, et quod nos simus, et quod Deus sit.

20. II. Videtur praeterea, principium *contradictionis* non esse omnium primum; tum quia aliud principium supponit, scilicet, *quodlibet est, vel non est;* tum quia pendet ab evidentia, adeoque ab alio principio, *quidquid est in idea clara, et distincta, certum est*; tum quia demonstrari potest rationcinio, quo utitur Stroehlerus (6) *Esse, et non esse ejusdem sunt opposita, hinc unio eorum contradictionem constituit*; *sed quod contradictionem constituit est impossibile; ergo τό esse, et non esse ejusdem est im-*

---

(1) Non videtur Genuensis assequutus Peripateticorum mentem circa principium *contradictionis.* Nemo eorum dixit, unum dumtaxat esse totius humanae scientiae principium; imo, ut dictum est § 13. sqq. docuerunt, plura esse prima demonstrationis principia, in singulis scientiis, quorum tamen consideratio ad Ontologiam pertinet. Eorum quoque dubitavit nemo, *humanas cognitiones* (quae est unica Genuensis ratio) *non ex universalibus principiis primum defluere, sed a singularibus primum profectas, ad generalia conferri.* Quin immo S. Thomas 4. Metaph. lect. 6. ubi agit de principio *contradictionis:* „ Ex ipso, *inquit*, lumine naturali intellectus agentis prima princi-
„ pia fiunt cognita, nec acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc, quod
„ eorum termini innotescunt. Quod quidem fit per hoc, quod a sensibilibus accipitur
„ memoria, et a memoria experimentum, et ab experimento illorum terminorum co-
„ gnitio, quibus cognitis cognoscuntur hujusmodi propositiones, quae sunt artium,
„ et scientiarum principia. „

(2) Theodiceae par. 1. § 44. et alibi saepe.

(3) Vide inter ceteros Sigismundum Storchenau Inst. Metaph. p. 1. sect. 1. c. 1. sq. Sed cum his modo non est congrediendum; loquimur enim de primo principio demonstrationis. Demonstratio autem non attingit ea quae contingunt; quippe de contingentibus non est scientia. Itaque agemus infra, cum de contingentibus sermo erit; tunc vero expendemus Leibnitianum principium *rationis sufficientis.*

(4) Loc. cit. (5) l. 2. de lib. arbitrio c. 3.

(6) In Examine Metaph. Wolf. p. 1. § 3.

possibile. Tum quia propositiones simplices sunt priores modalibus, et affirmativae priores negativis. Propositio autem illa, *impossibile est*, etc. modalis est, et negativa. Tum denique, quia idem principium nullius videtur esse utilitatis, nisi tantum ad revincendum.

Propositio. *I. Exstat aliquod ontologicum demonstrationis principium omnino primum. II. Illud autem non est, neque effatum Cartesii*, cogito, ergo sum*; III. Neque illa propositio*, quidquid est in alicujus idea clara, et distincta, etc. *IV. Sed est pervulgatum* illud, Impossibile est, idem simul esse, et non esse.

21. Prob. 1. p. ratione S. Thomae (1). Extat in simplici perceptione aliquod omnino primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet, ens; quod enim non est, non potest mente concipi, ut dictum est (2). Ergo debet exstare in intellectu componente, et dividente aliquod principium ontologicum omnino primum, quo non intellecto, nihil potest demonstrari. Nam sicut conceptio mentis pendet ab ente, ita ex hac conceptione debet pendere primum omnium principium, ex quo mens procedit ad demonstrandum. Exstat ergo ejusmodi principium omnino primum.

22. Altera pars ostenditur ratione desumta ex eodem S. Thoma (3). Principium demonstrationis omnium primum non solum debet esse maxime certum, et evidens; hoc enim commune habent universa principia per se nota; nec solum debet advenire *naturaliter*, ut loquitur S. Doctor, idest, non debet acquiri per demonstrationem, sed per simplicem perceptionem terminorum, ut dictum est (4): quod etiam commune est omnibus principiis per se notis; verum etiam nullum aliud principium debet supponere; si enim aliud supponeret, non esset omnino primum. Atqui Cartesianum effatum, *cogito ergo sum*, supponit alia principia, videlicet, *quidquid cogitat, est*: *quidquid operatur, existit*: *operari sequitur esse: impossibile est, idem simul esse, et non esse.* Nisi enim haec principia vera forent, inferre non possem, me esse quia cogito. Praeterea effatum illud potius demonstratio est, quam principium; includit namque majorem, *quidquid cogitat est*: haec autem vera non esset, nisi vera forent principia paulo ante recensita. Tantum igitur abest, ut effatum Cartesianum habeat rationem principii demonstrationis omnino primi (5), quin nec mereatur nomen principii per se noti; demonstratione siquidem innotescit, et non ex sola perceptione terminorum.

---

(1) Vide S. Thom. lect. cit. (2) § 17.

(3) Loc. cit. (4) § 14. Vide quae diximus Tom. I. § 1111.

(5) Tam efficax haec ratio visa est ipsis Cartesianis, ut Magistrum suum hac in parte reliquerint. Adeatur Purcholius Metaph. par. 1 c. 4.

23. Tertiam prop. partem probamus ex eodem S. Thoma (1); quandoquidem evidentia, si vera est, ex parte intellectus nihil est aliud, quam lumen ipsum intellectuale, quo cognoscimus, praedicatum contineri in ratione subjecti, statim atque cogniti sunt termini, vel propositionem aliquam necessario deduci ex principiis per se notis (2). Ex parte vero objecti est ipsa necessaria connexio vel terminorum inter se, vel conclusionum cum principiis; quam quidem connexionem intellectus cognoscit lumine, quo perfunditur. Lumen autem intellectuale non est principium quo utimur ad demonstrandum, sed est id quo intellectus principia demonstrationis cognoscit, exque ipsis demonstrationes conficit. Connexio quoque necessaria terminorum inter se, vel conclusionum cum principiis, non habet rationem principii demonstrationis; non enim ipsa connexio terminorum est principium, sed termini qui necessario connectuntur, principii rationem habent. Qui ergo statuunt velut primum omnium principium evidentiam, non videntur satis attigisse ejus notionem. Evidentia ergo si vera est (3), non apparens, requiritur, ut certi simus de principiis demonstrationis, deque propositionibus demonstratis; sed non propterea est principium demonstrationis, nisi principium demonstrationis ponatur esse ipsum lumen intellectuale, vel connexio necessaria terminorum, potius quam termini ipsi necessario connexi.

24. Addimus; propositionem illam, *quidquid est in idea clara, et distincta*, pendere a principio *contradictionis*: namque non alia ratione id quod est evidens, verum est, nisi quia, si verum non esset, esset simul, et non esset evidens; esset quidem, quia quod est evidens, verum est; non esset vero, si non omne evidens esset verum (4). Itaque propositio illa nullo modo habere potest rationem principii demonstrationis omnino primi.

---

(1) Loc. cit. (2) Vide quae diximus Tom. I. in not. subjecta § 917.

(3) Diximus, *si de vera evidentia intelligatur*: nam multoties ea quorum habemus claram, et distinctam ideam, in seipsis non sunt talia, siculi in idea, apparent. Solis enim idea, quam per sensum accipimus, clara est, et distincta, eaque exhibet Solem figurae nihilominus bipedalis; si rationem consulamus, evidens est, Solem pluribus vicibus magnitudinem telluris superare. Propositio igitur illa Cartesianorum ex hac etiam parte deficit a ratione primi principii demonstrationis, quod debet esse certissimum, atque firmissimum.

(4) Ipse Auctor *Artis cogitandi* loc. cit. ut constituat suum primum axioma de idea clara, et distincta, cogitur advocare principium *contradictionis*. Nam sic habet: *Postquam aliquid clare concepimus, non possumus illi non concedere existentiam possibilem, cum ob solam contradictionem, quae inter ideas nostras reperitur, negamus aliquid posse existere. Jam vero in ideis nulla est contradictio, cum illae clarae sint, et distinctae.* Purchotius quoque, postquam loc. cit. idem axioma de idea clara, et distincta, primum statuit, in solutionibus argumentorum confugit ad principium contradictionis, ita scribens: „ Quare etiamsi quis omni Dei cognitione di-„ ceretur privatus, vel a malo genio deceptus, timere tamen non deberet, ne circulus, „ quem conciperet, non foret rotundus; vel totum, quod intelligeret, non foret sua parte „ majus; vel triangulus tribus lineis non clauderetur; alioqui quod ab eo conciperetur, „ non esset circulus, aut totum, aut triangulum: sicque vel potens ille genius duo

25. Postremam prop. partem demonstramus cum S. Thoma (1). Principium demonstrationis primum tale debet esse, *ut circa ipsum non possit errari*, *et quod non sit suppositum*, idest nullum alidu principium supponat, *et quod adveniat naturaliter*. *Nam ex quo ipsum est necessarium ad intelligendum quodcumque, oportet, quod quilibet, qui alia est cognoscens, ipsum cognoscat*. Atqui principium *contradictionis* notissimum est, nec quispiam circa ipsum potest errare, nisi dicat contradictoria simul esse vera: quod opinari nemo potest. Insuper idem principium non habetur ex suppositione, nam *omnes demonstrationes reducunt suas propositiones in hanc propositionem, sicut in ultimam omnibus communem*; nulla est enim alia communior ea propositione, quae est circa ipsum esse, et non esse, cum nihil sit communius ente. *Inquantum ergo in hanc reducunt demonstrantes omnia, sicut in ultimum resolvendo, patet, quod non habetur ex suppositione*. Denique *non habetur per acquisitionem*, idest, per demonstrationem, *sed naturaliter advenit*; quemadmodum ceterae propositiones per se notae. Igitur *ipsa est naturaliter principium, et dignitas omnium dignitatum*. ,, Ad hujus autem evidentiam (subdit Angelicus) ,, sciendum est, quod cum duplex sit operatio intellectus, una ,, qua cognoscit quodquid est, quae vocatur indivisibilium intel- ,, ligentia; alia qua componit, et dividit: in utraque est aliquod ,, primum. In prima quidem operatione est aliquod primum, quod ,, cadit in conceptione intellectus, scilicet, hoc quod dico ens, nec ,, aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. ,, Et quia hoc principium *impossibile est, idem esse, et non esse* ,, *simul*, dependet ex intellectu entis; sicut hoc principium, *omne* ,, *totum est majus sua parte*, ex intellectu totius, et partis; ideo ,, hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatio- ,, ne intellectus, scilicet componentis, et dividentis. Nec aliquis ,, potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intellige- ,, re nisi hoc principio intellecto. Sicut enim totum, et partes ,, non intelliguntur, nisi intellecto ente; ita nec hoc princi- ,, pium, *omne totum est majus sua parte*, nisi intellecto prae- ,, dicto principio firmissimo (2). ,, Constat igitur, principium *con-*

, *contradictoria* simul componeret, puta totum; non totum circulum, non circulum; ,, triangulum, non triangulum quod absurdum esse, et consequenter impossibile fatentur omnes aequi rerum aestimatores ,,. Videtis jam Auctores istos uno, eodem que tempore, quo excludunt prinpium *contradictionis* a loco primi axiomatis, et substituunt pro primo axiomate, id quod est in idea clara, et distincta ad ipsum *contradictionis* principium, obliviosos nec animadvertentes fuisse revocatos.

(1) Loc. cit.

(2) Profundissima sane doctrina, ex qua consequitur, principium *contradictionis* non ad id potissimum deservire, quemadmodum nonnulli putant, ut reliqua principia per se nota probentur, si contingat a quopiam ea proterve negari; nam qui v. g. negaret, *omne totum esse majus sua parte*, eadem facilitate negaret etiam principium

contradictionis esse omnium principiorum omnino primum (1).

26. Ad primum omissa majori, neg. min. Nam si ponatur falsum esse principium *contradictionis*, falsum quoque erit effatum Cartesianum; quod ideo verum est, quia vera est propositio, *quidquid cogitat, est*: haec autem non aliunde vera est, quam ex eo, quia nisi qui cogitat, esset, idem simul esset, et non esset. Omisimus porro majorem; non enim ad rationem primi principii requiritur; ut sit certum, etiamsi cetera ponantur falsa: nam possunt cetera esse vera, nec propterea destruetur ratio primi principii, ad quam non solum requiritur certitudo, sed vel maxime ut cetera in ipsum reducantur, ut dictum est (2). Quaenam vero sunt illa, quae reducuntur in effatum Cartesianum? an triangulum non erit figura tribus lineis comprehensa, si ego neque cogitem, neque sim? Non negamus, cogitationem intellectus esse medium ad inveniendum, et quid anima sit, et quod ipsa sit; imo dicimus, hoc modo, et non aliter, mentem nostram posse cognoscere seipsam. *Per actum suum*, inquit S. Thomas (3), *se cognoscit intellectus noster. Uno quidem modo particulariter, secundum quod Sortes, vel Plato percipit se habere animam intellectivam ex hoc, quod percipit se intelligere. Alio modo in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus* (4). Verum haec eadem cognitio alias, et alias cognitiones supponit tam ex parte sensus; quippe, ut idem S. Thomas ostendit (5), nosque alibi demonstravimus (6), *cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva primordium sumit;* tum ex parte intellectus nostri, qui licet resolvendo, a minus universalibus ad universaliora procedat; nihilominus componendo, ab universalioribus ad minus universalia progreditur. Itaque falsum omnino est, quod assumit Cartesius, effatum suum esse primum quod

---

contradictionis, quod non posset simpliciter demonstrari, nisi forte *ad hominem*, si nempe negans concederet aliquid aliud minus notum, ut loc. cit. S. Thomas observat. Hoc igitur principium est omnium primum, quia est ceterorum veluti radix, et basis; ipsumque si corruat, corruant necesse est omnia nostra judicia, omnesque demonstrationes, et scientiae. Adeatur idem S. Thomas 1. 2. q 94. a. 2. Si Genuensis diligentior fuisset in pervolvendis Scholasticorum libris, in hanc certe doctrinam incidisset, abstinuissetque a scribendo loc. cit. *non mihi videtur verum, unum esse totius humanae scientiae hujusmodi principium primum*.

(1) Vide eundem S. Thomam 11. Metaph. lect. 5. ubi paucis propositionem nostram quoad omnes partes demonstrat his verbis: ,, Necesse est, quod sicut omnia en-,, tia reducuntur ad aliquod primum; ita principia demonstrationis reducantur ad ali-,, quod principium, quod principalius cadit in consideratione hujus Philosophiae. Hoc ,, autem est, quod non contingit simul esse, et non esse. Quod quidem ea ratione pri-,, mum est, quia termini ejus sunt ens, et non ens qui primo in consideratione intelle-, ctus cadunt ,,.

(2) § 25.

(3) 1. p. q. 87. a. 1.

(4) Videte, quam vetus sit effatum Cartesianum.

(5) 1 p. q. 85. a. 3. quem ut adeatis, optamus.

(6) Tom. 1. § 119. sqq.

menti occurrit. S. Augustinus autem non aliter effatum illud usurpavit, quam post ipsum S. Thomas, qui utique concedit, viam probandi existentiam animae ex cognitione intellectus, expeditam esse: posita autem animae existentia, cum anima non sit a seipsa, facile probatur etiam existentia Dei.

27. Ad secundum, negamus, principium *contradictionis* praesupponere illud aliud, *quodlibet est, vel non est*; immo vero hoc per illud probari potest: nam ideo quodlibet aut est, aut non est, quia fieri non potest, ut idem sit, et non sit simul. Quod additur de idea clara, et distincta, jam est refutatum ex supra dictis (1). Argumentatio autem Stroehleri nihil concludit; est enim circulus vitiosus, et manifesta petitio principii: nam in ipsa adsumitur ut certum ipsum principium *contradictionis* ad idem probandum; nisi enim supponeretur certum: negari posset, *esse impossibile id quod contradictionem constituit.* Ad id vero quod dicitur de propositionibus modalibus, et negativis, respondemus, propositiones simplices, et affirmativas esse priores modalibus, et negativis, in ratione propositionis, non autem in ratione principii; saepe enim quae sunt priora dignitate, sunt posteriora cognitione, et intellectus noster, qui postremus est in ordine intellectivo, et procedit de potentia ad actum, prius cognoscit quid non sit res, quam quid sit. Negamus tamen, principium *contradictionis* nullius, esse utilitatis, nisi tantum ad revincendum (2); oppositum enim constat ex dictis (3).

QUAESTIO II.

De Principiis compositionis Entis.

28. De compositione entis acturi, quaeremus 1. de potentia, et actu, 2. de essentiarum immutabilitate, 3. de earum indivisibilitate, 4. de ipsarum cognoscibilitate, 5. de distinctione inter essentiam, et existentiam, 6. de distinctione inter naturam, et subsistentiam. Hae sunt enim compositiones, quae enti convenire possunt (4).

---

(1) § 23. sq.

(2) Moniglia noster *De Mente human.* par. 2. sect. 5. in Schol. ad primum axioma, quod est de principio *contradictionis*, ostendit, ex eo axiomate probari innumeras veritates, principia syllogistica, Canones Dialecticos, innumera theoremata in qualibet scientia, cum omni eo quod demonstrari potest de Deo, de anima, de humana Societate, de vita futura; quae quidem veritates maximi momenti sunt. Ipsae argumentationes ad absurdum in scientiis magnum habent usum, imprimisque in Mathematicis. Et licet argumentationes illae non sint directae, non propterea dicendae sunt inutiles, praesertim cum alia via ad probandum non suppetit. Sunt autem efficacissimae; extorquent enim mentis consensum, adversariosque etiam nolentes cogunt ad veritatem.

(3) § 25.

(4) Quam sit necesse de hisce rebus agere, ostendit S. Thomas in Proem. lib. de ent. et essen. *quia videlicet, parvus error in principio, magnus est in fine. Ens*

ARTICULUS I.

Utrum omne ens sit compositum ex actu, et potentia.

29. Nomine *actus* intelligimus quamcumque perfectionem qua quis constituitur principium essendi, et operandi; nomine vero *potentiae* significamus id, quo aliquid constituitur patiendi, sive recipiendi capax, et appellatur *potentia passiva* (1).

30. Potentia passiva alia est *objectiva*, seu mera possibilitas, et non repugnantia, ut res sit, de qua paulo post disseremus. Alia est *subjectiva*, sive subjectum in quo actus recipitur.

31. Rursus alia est *naturalis*, quae scilicet apta est ad aliquid naturale recipiendum; alia *obedientialis*, sive non repugnantia ad recipiendum aliquid excedens naturae vires (2); estque ipsa dependentia creaturae a Deo, ut de ipsa Deus faciat quidquid sibi libuerit (3).

32. Pantheistae, quorum deliria renovavit impius Spinosa, cum nonnisi unicam substantiam, unumque ens agnoscant infinita cogitatione, et extensione praeditum, ut dictum est (4), facere non possunt, quin admittant, omne ens constare ex actu, et potentia; modificationes enim illae ens, ut ipsi ajunt, determinant ad certas species, ad quas proinde ens est in potestate.

33. Videtur autem ita dicendum, 1. quia ubicumque sunt duae res, quarum una perficit, alia perficitur, est ibi compositio ex actu, et potentia. In omni autem ente hae duae res reperiuntur: nam ens est, cujus actus est esse, ut loquitur S. Thomas (5); esse igitur comparatur ad ens, sive ad essentiam, ut actus ad potentiam. Omne igitur ens componitur ex actu, et potentia.

---

autem, et essentia sunt, quae primo ab intellectu concipiuntur. Quare si ex eorum ignorantia errare contingat, error augescet in progressu; principia enim, etsi quantitate sint parva, virtute nihilominus magna sunt.

(1) Non loquimur hic de potentia activa, cui respondet actus, qui est operatio; haec enim potentia derivatur a forma, quae est actus, et vere attribuitur Deo, qua ratione est principium actionis; imo Deus dicitur, estque omnipotens, quia cum sit primum agens, maxime ei convenit agere, et suam similitudinem in alia diffundere. Quia vero potentia activa in creaturis completur per actionem, secundum hanc imperfectionem non attribuitur Deo; sed tantum quatenus est actionis principium. Vide S. Thom. q. 1. de pot. a. 1. Sed de hoc potentiae genere dicemus infra.

(2) Vide S. Thom. 3. p. q. 1. a. 3. ad 3. et q. 6. de pot. a. 1. ad 18.

(3) Hinc sequitur, potentiam *obedientiae*, ut eam vocat Angelicus, esse mere passivam; non enim creatura potest habere ullam potentiam activam sibi naturalem ad actus excedentes naturae vires; siquidem hoc ipso quod naturalis esset, actus non excederent vires naturae.

(4) Thom. 3. pag. 7. sqq.

(5) P. de ente, et essent. in Proemio.

34. II. Ubi est multitudo formarum, ibi debet esse subjectum, in quo multiplices illae formae recipiuntur. Est autem in ente multitudo formarum, quarum quaelibet ens est. Debet igitur ens esse illarum subjectum. Ratio autem entis in omnibus entibus reperitur. Componitur ergo omne ens ex actu, et potentia.

Prop. *I. Omne ens mutabile componitur ex actu, et potentia.*
II. Ens vero omnino immutabile, est purus actus.

35. Ratio primae partis. Quidquid mutatur, recipit aliquid, quod prius non habebat, vel amittit aliquid, quod prius habebat; haec enim est mutationis notio. Est igitur in eo id quod recipit, et quod recipitur. Quod autem recipit, est potentia; quod recipitur, est actus, ut dictum est (1). Omne igitur ens mutabile componitur ex actu, et potentia (2).

36. Ratio secundae partis. Quod est omnino immutabile, nihil potest recipere, vel amittere; alioqui mutaretur. Non est igitur in eo ulla potentia ad recipiendum, vel amittendum. Est ergo purus actus nulli potentiae admixtus, seu est ipsum esse (3).

37. Ad primum respondemus, in ente omnino immutabili essentiam non distingui ab existentia; est enim ipsum esse, ut dictum est (4); et idcirco nulla in ipso est, neque potest esse potentia passiva.

---

(1) § 29.

(2) Propter hanc rationem inferebat S. Augustinus, quamcumque rem mutabilem, non vere esse. Sic enim scribit Tract. 33. in Joan. n. 10. „ Res quaelibet, prorsus qualicumque excellentia, si mutabilis est, non vere est, non enim est ibi verum esse, „ ubi est, et non esse. Quidquid enim mutari potest, mutatum, non est, quod erat: „ si non est quod erat, mors quaedam ibi facta est; peremptum est aliquid ibi quod „ erat, et non est „. Cum igitur creaturae omnes sint mutabiles, vel quoad esse, vel saltem quoad operationes, nulla est creatura, quae non sit composita ex aliquo actu, et potentia, quaeque sit omnino actus purus.

(3) Hoc ens omnino immutabile, non est, nisi solus Deus, qui propterea nulli admiscetur potentiae, sed est purissimus actus, et per suam essentiam necessario existit estque cumulus omnium perfectionum, quamcumque vel minimam imperfectionem excludens. Vide eumdem S. August. loc. cit. Quare Deus est ipsum esse, ejusque proprium nomen est, *Qui est*; sic enim seipsum nominavit Exodi 3. v. 14. *Ego sum, qui sum... Qui est, misit me ad vos.* Quod S. Joannes Apoc. 1. v. 4. interpretatur, scribens: *Pax ab eo, qui est, et qui erat, et qui venturus est:* significans ipsum esse sempiternum: nam aeternitas comprehendit omnes differentias temporis in nunc ipsius aeternitatis. Quod et Psalmista significavit, cum de Verbi generatione aeterna, in persona Patris dixit Psal. 1. v. 7. *Filius meus es tu, ego hodie genui te.* Vide S. Hieronymus Epist 136. ad Marcellam *de nominibus Dei*, in qua decem enumerat Dei nomina Hebraica, nimirum, *El, Eloim, Eloe, Sabaoth, Elion, Eser eheie, Adonai, Ja, Jehova, et Saddai.* Horum nominum interpretationem apud eumdem S. Hieronymum ibid. reperies. Inter eadem erat ineffabile nomen *Jehova*, quod est *tetragrammaton*, seu quatuor litteris Hebraicis constans, nimirum duplici *He*, *Iod*, *et Vau*: estque a radice *Havah* fuit, et significat Ens ab aeterno, et in aeternum existens. Lege S. Tom. 1. p. q. 13. a. 12.

(4) § praeced.

38. Ad secundum respondet S. Thomas (1), omnes formas quae in effectibus multiplicantur, esse in Deo, ut unum, quia sunt ipsamet essentia Divina, ut diversimode participabilis; atque ideo nulla inde provenit compositio ex actu, et potentia. Multo minus ex attributis, quae sunt ipsa essentia Divina.

ARTICULUS II.

Utrum essentiae rerum sint immutabiles.

39. Ut S. Thomas advertit (2), essentia universim accepta, est illud, cujus actus est esse, et *significat*, ut idem S. Doctor scribit (3), *aliquod commune omnibus naturis, per quas diversa entia in diversis generibus, et speciebus collocantur, sicut humanitas est essentia hominis.*

40. Essentia igitur est illud, per quod res constituitur, sive ponitur in proprio genere, vel specie (4). Et quia id per quod res constituitur, per definitionem significatur, definitio autem indicat quid est res, ut supra diximus (5), essentia appellari etiam *quidditas* solet. Quod autem rem constituit, est primum quod in ea concipitur, ut est ab aliis rebus distincta; quamobrem essentia illud est, quod primum in unoquoque ente concipitur, et per quod unumquodque ens ab aliis discriminatur. Itaque essentia est id, per quod ens est id quod est. Ea vero quae ab essentia necessario emanant, eamque necessario sequuntur, dicuntur *proprietates essentiales*; quae autem ita essentiam sequuntur, ut possint abesse, vocantur *accidentia* (6).

41. Recepta apud omnes sententia semper fuit, rerum essentias immutabilas esse ab intrinseco. Cartesius autem (7) essentias rerum immutabiles quidem posuit, sed quia sic Deus voluit. *Nullum*, inquit, *bonum, vel verum fingi potest, cujus idea in intellectu divino prius fuerit, quam ejus voluntas se determinarit ad efficiendum, ut id tale esset* (8)... *Quia voluit tres angulos tri-*

---

(1) q. 6. de pot. a. 1. ad 8.

(2) 1. p. q. 39. a. 2. ad 3. (3) In Proem. l. de ente, et essen.

(4) Errat Genuensis Metaph. p. 1. c. 3. § 18. dum putat, genera, et species pertinere ad essentias *nominales*: nam si ita foret, cum definimus hominem, nihil aliud efficeremus, quam explicare ejus nomen; et nomina tantum exponeremus, cum definimus virtutes. (5) Instit. Log. § 88.

(6) Vide quae diximus Tom. 1. § 473. sqq.

(7) In respons. ad sextas objectiones, n. 6. Legatur etiam ib. n. 8. et Epist. 90. par. 1. et 6. par 2. Baelius art. *Spinoza* hanc Cartesii sententiam vocat *Metaphysicae interitum*. Et gravius vapulat Cartesius a Cudvvortho in syst. intell. c. 5. § 21. et a Buddeo de Atheis. c. 1. § 25. et a Clarkio *L'exist. de Dieu* c. 11. qui illum proditae divinae existentiae ob hanc sententiam accusant.

(8) Si ex nostro concipiendi modo, nulla fuisset idea in intellectu divino prius quam ejus voluntas se determinaret ad efficiendum, Deus egisset caeco modo; non enim co-

anguli necessario aequales esse duobus rectis, idcirco jam hoc verum est, et fieri aliter non potest, atque ita de reliquis (1). Quam est verum quod ait Cicero (2): *Nihil tam absurdum dici potest, quod non dicatur ab aliquo Philosophorum!*

42. Videtur autem neganda immutabilitas intrinseca essentiarum 1. quia essentiae non modo aeternae sunt, et intelligibiles, sed etiam factae. Atqui res factae sunt intrinsece mutabiles. Essentiae igitur sunt mutabiles intrinsece.

43. Praeterea S. Augustinus (3): *Voluntas*, inquit, *tanti utique Conditoris conditae rei cujusque natura est.* Sed essentia, et natura idem videntur esse, observante S. Thoma (4), cum hoc tantum discrimine, quod *nomen naturae videtur significare essentiam rei, secundum quod habet ordinem ad propriam operationem... sed essentia dicitur, secundum quod per eam, et in ea res habet esse.* Essentiae igitur rerum sunt immutabiles ex voluntate Conditoris.

44. III. Potest Deus miracula facere: tunc autem mutat naturas, et essentias rerum; miracula enim sunt praeter communes rerum naturas. Naturae igitur, sive essentiae rerum non sunt ab intrinseco immutabiles.

Propositio. *Essentiae rerum sunt immutabiles ab intrinseco.*

45. Prob. ex constituto principio *contradictionis* (5). Fieri non potest, ut idem simul sit, et non sit. Atqui si rerum essentiae essent mutabiles ab intrinseco, idem simul esset, et non esset. Fac enim esse ab intrinseco mutabilem essentiam trianguli, et Deum posse illi addere, vel tollere angulum, non destructa essentia trianguli; jam triangulum, esset, et non esset triangulum: esset quidem, quia non esset destructa ejus essentia; non esset vero, quia constaret ex quatuor angulis. Idem dicendum de rerum ceterarum essentiis. Hae siquidem sunt sicut numeri, in quibus, quolibet addito, vel subtracto, variatur species (6). Fieri ergo non potest, ut essentiae rerum sint mutabiles ab intrinseco.

---

gnovisset quod vellet: nam cognosci nullo modo potest id cujus nulla idea exstat in intellectu. S. Thomas 1. p. q. 15. a. 1. *Quia*, inquit, *mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, necesse est, quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cujus mundus est factus.* Quod si ergo nulla in intellectu divino, cum Deus vult, ponatur idea rerum efficiendarum, inducitur casus Epicureus.

(1) Alia loc. cit. scribit Cartesius, quae ostendunt, quam fuerit verae Metaphysicae expers. Unum hoc est, quod ait, hominem *numquam esse indifferentem, nisi quando quidnam sit melius, aut verius ignorat.* Et cum docet, *indifferentiam non pertinere ad essentiam humanae libertatis.* Sed de hisce rebus dicemus infra.

(2) l. 2. de Divinat. (3) l. 21. de Civ. c. 8.

(4) l. de ent. et essen. c. 1. (5) § 25.

(6) Confer S. Thom. 1. 2. q. 52. a. 1.

46. Insuper, essentiae rerum sunt archetypae rerum ideae in mente divina existentes, prout divina Essentia est a creaturis diversimode participabilis (1). Sed ejusmodi ideae sunt ab intrinseco immutabiles, cum sint ipse Deus (2). Essentiae igitur rerum sunt ab intrinseco immutabiles (3).

47. Ad primum respondemus, in essentiis rerum factarum duo esse consideranda, et quod essentiae sunt, et quod existunt in individuis. Si posteriori modo considerentur, mutabiles utique sunt, quia et ipsa individua, in quibus existunt sunt mutabilia. At priori modo consideratae non mutantur; non enim humanitas mutatur quoad praedicata essentialia, quia is homo mutatur, sed permanet eadem natura humana quoad praedicata essentialia, etiam cum is homo mutatur (4).

48. Ad secundum respondemus cum S. Thoma (5), D. Augustinum, cum dicit, naturam cujusque rei esse voluntatem Conditoris, id solum intelligere, posse scilicet Deum rebus a se creatis uti, prout sibi libuerit, quin ulli vim inferat. Ceterum idem Augustinus ait (6): » Quoniam dixi hoc solum Omnipotentem non posse quod non vult: ne quis me temere dixisse arbitretur aliquid Omnipotentem non posse; hoc et beatus Apo-

---

(1) Vide S. Thomam 1. p. q. 15 a. 3.

(2) Ex essentiarum intrinseca immutabilitate Cudvvortus in Syst. intell. c. 5. § 114. probat existentiam Mentis aeternae ex se necessario existentis; *nec enim* inquit *aeternae istae veritates, rerumque species usquam esse possunt, quam in mente quadam.* Vide S. Thom. l. 1. con. Gent. c. 54. et 1. p. q. 16. a. 7. ubi idem argumentum egregie versat.

(3) Ab aliis demonstrationibus supersedemus: cum, ut advertit Moschemius in not. *d.* ad § 21. c. 5. Cudvvorthi, adsertum Cartesii *ex eorum sit genere, quorum statim apperte falsitas, simulatque verbis perspicuis, et claris explicantur.*

(4) Conferantur ea quae diximus Thom. 1. § 322. et 461. sqq. et in notis subjectis. Idem Cudvvorthus loc. cit. ,, Cum perennes, et aeternae dicuntur rerum essentiae, non ipsae earum naturae, aut substantiae intelliguntur (*scilicet individua, et existentes*): quae quidem si hoc nomine intelligerentur singulae res natura sua sempiternae, nec creatae forent... Sed essentiae rerum sunt esse earum cognitum, seu naturae rerum, quatenus rationi, et intelligentiae patent, et ab infinita potentia et intelligentia effici posse, antequam fiant, cognoscuntur ,,. Idem jam ante docuerat S. Thomas q. 3. de pot. a. 5. ad 2. *Ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur, quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu Creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia.* Hinc non assentimur Lockio, qui l. 3. de intell. hum. c. 3. § 18. sqq. putat, essentias substantiarum non esse *reales,* sed tantummodo *nominales*; ideoque essentias nominales esse immutabiles; reales vero substantiarum esse mutabiles. Nam essentiae rerum, prout sunt in intellectu divino, reales sunt cum sint ipsa creatrix essentia diversimode participabilis. Ab eo autem habent quod sint immutabiles; et idcirco etiam cum individua mutantur, non propterea mutantur essentiae quoad predicata essentialia. Si autem illae nominales tantummodum forent, nihil esset in mente divina praeter nomina essentiarum; atque proinde Deus nullam haberet ideam realem rerum, et cum eas produceret, caeco modo operaretur; sicque res essent a casu. Hanc consequutionem Lockius non vidit; et idcirco inutilem putavit ib. §. 17. positionem essentiarum realium in rebus naturalibus, quae illas participent.

(5) 1. p. q. 105. a. 6. ad 1. (6) Serm 214. de Symbolo

» stolus dixit. *Si non credimus, ille qui fidelis permanet, ne-» gare seipsum non potest.* Sed quia non vult, non potest, quia » et velle non potest,... Si ergo potest esse quod non vult, » omnipotens non est ». Non potest autem Deus velle, ut mutentur essentiae rerum, quae in ejus mente divina existentes, sunt ipsamet divina Essentia, ut diversimode participabilis; non potest enim velle, ut sua Essentia mutetur.

49. Ad tertium neg. min. non enim Deus mutat naturas rerum, cum miracula facit; sed tunc operatur praeter ordinem rerum a se libere institutum, quem potest mutare, cum voluerit, *agendo effectus caussarum secundarum sine ipsis, vel producendo aliquos effectus, ad quos caussae secundae non se extendunt,* ut loquitur S. Thomas (1). Sed de miraculis dicemus infra.

ARTICULUS III.

Utrum essentiae rerum consistant in indivisibili.

50 Cartesiani rerum essentias constituerunt in una tantum proprietate, a qua ceterae dimanare intelligantur, ipsa vero a nulla priore oriatur; quare posuerunt essentias rerum esse omnino simplices (2).

51. Videtur autem ita dicendum I. quia essentiae rerum sunt illud quod primum in rebus concipitur, ut dictum est (3). Hoc autem non esset primum, si in unaquaque re plura essent, quae constituerent. Essentiae igitur consistunt in una tantum proprietate.

52. II. Multa quae ordine quodam procedunt, non possunt procedere, nisi ab uno. Sed ab essentia procedunt multae proprietates ordine quodam; ut enim ostendit S. Thomas (4), potentiae animae quae plures sunt, procedunt ordine quodam ab essentia animae. Igitur oportet ut essentia in unica proprietate consistat.

53. III. Essentiae rerum sunt simplices; si enim essent compositae, deberent constare ex aliis essentiis, et hae rursus ex aliis, et sic in infinitum. Simplices autem non essent, nisi consisterent in unica proprietate. Essentiae igitur in unica proprietate consistunt.

Prop. *I. Essentiae rerum consistunt in indivisibili. II. At vero*

---

(1) art. cit.

(2) Ex hoc principio videtur motus Cartesius I. p. Princ. n. 8. ad constituendam naturam hominis in sola cogitatione, quasi corpus ad hominis naturam nullo modo pertineat. Sed quod mireris est, Cartesiani ipsi essentiam corporis reponunt in trina dimensione, quae certe non est una simplex proprietas.

(3) § 40. (4) I. p. q. 77. a. 6.

essentiae rerum creatarum non possunt in unica tantum proprietate consistere.

54. Prob. 1. p. Essentiae rerum sunt sicut numeri, ut dictum est (1). Quilibet autem numerus consistit in indivisibili: nam quolibet addito, vel subtracto, variatur species numeri. Rerum igitur essentiae in indivisibili consistunt (2).

55. Altera pars consequitur ex dictis (3), essentia enim in rebus creatis (4) significatur per definitionem: definitio autem constat ex genere, et differentia, ut alibi ostendimus (5); ideoque ex duplici notione componitur. Nequeunt igitur essentiae rerum in unica tantum proprietate consistere (6).

56. Ad primum respondemus, essentiam ita esse primam in constituendo, ut non excludat in rebus creatis ea ex quibus componitur. Prima ergo dicitur respectu proprietatum essentialium, quae ab ipsa dimanant, non autem absolute prima per exclusio-

---

(1) § 47.

(2) S. Thomas 8. Metaph. lect. 3. „ Si aliquid, *inquit*, addatur, vel subrahatur „ alicui numero, etiamsi sit minimum, non erit idem numerus secundum speciem: „ Minimum enim in numeris est unitas, quae si addatur ternario, surgit quaterna„ rius, quae est alia species numeri. Si vero subtrahatur ab eodem, remanet bina„ rius, qui etiam est alia species numeri. Et hoc ideo, quia illa ultima differentia dat „ speciem numero. Et similiter est in definitionibus... quia quocumque minimo addito, „ vel ablato, est alia definitio, et alia natura speciei. Sicut enim substantia animata „ sensibilis tantum, est definitio animalis, cui si addas et rationale, constituis spe„ ciem hominis. Si autem subtrahas sensibile, constituis speciem plantae „. Vide eun„ dem q. 7. de pot. a. 6.

(3) § 40.

(4) Diximus *in rebus creatis*: nam Deus sicut non constat ex genere, et differentia; ita definiri vere non potest; sed est actus purissimus, quamcumque compositionem excludens, ut dictum est § 36. Vide quae diximus Tom. I. § 197. sqq.

(5) Inst. Log. § 91.

(6) Id verum habet, sive principia constituentia physica sint, ut in homine, anima, et corpus; sive ratione tantum distinguantur, ut genus, et differentia. Nulla enim res creata est purus actus, sed necessario alicui potentiae admiscetur, ut dictum est § 35. sqq. Ne quis autem putet, tales doctrinas, plus subtilitatis habere, quam utilitatis, adeat S. Joannem Damascenum praesertim in Diss. contra Acephalos *de natura composita*. Ex illarum ignoratione scribit Genuensis Metaph. p. I. c. 3. in Schol. ad § 27. *Quamquam quaedam res ita fortasse simplices sunt, ut earum essentia in uno tantum essentiali posita sit: at profecto plurimae aliae sunt, quae cum pluribus essentialibus sint conflatae, non est in iis primum quoddam quaerendum, in quo consistat essentia.* Quae enim scribit, peccat primum, quia credit dari fortasse res ita simplices, ut earum essentia in uno tantum essentiali posita sit: has autem frustra quaeret in rebus creatis, quarum essentia necessario debet constare ex potentia, et actu, ne sint actus purus, sicuti est Deus. Peccat insuper, cum putat, essentias esse conflatas ex pluribus essentialibus, sive, ut statim addit, *ex omnibus essentialibus.* Quis enim dixerit, proprietates essentiales trianguli, v. g. habere tres angulos aequales duobus rectis, pertinere ad essentiam trianguli? Peccat demum in eo quod ait, non esse in essentiis quaerendum quoddam primum; in omnibus enim rebus ordinatis, si posteriora sunt, oportet esse aliquid primum.

nem cujuscumque compositionis. S. Thomas (1); *substantia*, inquit, *quae definitur* (nam accidentia, ut idem S. Thomas advertit (2), habent definitionem incompletam, quia sicut non habent in se esse absolutum, ita non possunt definiri, nisi ponatur subjectum in eorum definitione) *sive sit intellectualis*, *sive sit sensibilis*, *oportet*, *quod sit composita. Ea vero*, *ex quibus primo componitur*, *cum sint simplicia*, *non contingit definiri. Dictum est enim supra* (3), *quod ratio definitiva adjungit aliquid alteri*, *quorum unum est ut forma*, *aliud ut materia. Nam genus sumitur a materia*, *et differentia a forma. Unde si species rerum essent tantum formae*, *ut Platonici posuerunt* (et postea Cartesiani, qui Platonismum renovarunt) *non contingeret eas definire.*

57. Ad secundum dicimus, essentiam esse quidem unum non unitate simplicitatis, sed unitate compositionis (4); ideoque possunt multae proprietates ordine quodam ab ea dimanare.

58. Ad tertium respondemus cum eodem S. Thoma (5), essentias rerum simplices non esse, sed compositas: se habere autem, ut numeri. Sicut ergo numeri sunt compositi, et omnes reducuntur ad unitatem; ita essentiae rerum creatarum compositae sunt, et omnes reducuntur in simplicia, quae non contingit definire, cujusmodi sunt ratio entis, et substantiae, quae proprie non definiuntur, cum ens sit analogum, ut dictum est (6).

ARTICULUS IV.

Utrum essentiae rerum sint nobis compertae.

59. Postquam Lockius distinxit essentias in *reales*, et *nominales*, nihil haesitans pronunciat (7), essentias *reales* substantiarum esse nobis incognitas; *nominales* vero, idest, illas, quas ad certas revocamus species, posse a nobis cognosci, quia non pendent a reali constitutione, sed opus sunt mentis nostrae designantis per diversa nomina diversas species (8). Haec sententia mire

---

(1) Loc. cit. (2) l. de ent. et essen. c. 7.
(3) Vide quae diximus Tom. I. § 489.
(4) Adeatur S. Thomas 8. Metaph. lect. 3. (5) Loc. cit.
(6) Tom. I. § 608, sqq. (7) De intell. hum. l. 3. c. 3.
(8) Ad Scepticorum gustum haec plane sunt comparata: nam ideas nominales ne Sceptici ipsi negabant esse nobis cognitas. Videri potest Empyricus l. 1. Pyrron. Hypot. c. 18. sq. ubi de Scepticorum vocibus agit. Profecto si nulla realis essentia esset nobis cognita, nec ipsam rerum existentiam cognoscere possemus; nam existentia quidpiam reale est, atque, ut Lockius arbitratur, distincta reipsa non est ab rerum essentia reali. Quod si haec cognosci nequit, nec existentia poterit cognosci. Vel si existentia cognoscitur intuitione, uti Lockius ipse docet ib. l. 4. c. 9. cur negabitur, quasdam saltem *reales* rerum essentias eadem intuitione cognosci posse? At Lockius viam sibi parabat ad propositionem illam, qua statuit, demonstrari non posse, materiam incapacem esse cogita-

delectavit Genuensem (1), qui addit praeterea, *paucos esse Philosophos, qui essentias suas nominales non pro realibus pertinaciter habent... et vix modorum simpliciorum essentias nominales haberi posse pro realibus, et ne has quidem, nisi in paucissimis.*

60. Videtur autem ita dicendum 1. quia nobis non constat vera constitutio interior rerum: nam tota collectio idearum sensibilium, quas in substantiis actu observamus, inepta est, etiamsi diligentissime fiat, ad exhibendam nobis internam constitutionem substantiarum. Plantae, animalia, mineralia, ipseque homo, ita sunt interne constituta, ut perspicaciam praestantis etiam intelligentiae longe superent.

61. II. Ars, quam Deus summe sapiens, ac potens adhibuit in admirabili opere Universi, capacitatem, et comprehensionem hominis acutissimi plus excedit, quam praestet intelligens imperito. Fieri ergo non potest, ut reales rerum essentiae a quopiam cognoscantur.

62. III. Spirituum essentias reales minime cognoscimus; eas enim non aliter attingimus, quam per reflexionem supra nostras actiones intellectuales, quae ineptae sunt ad ipsas Spirituum essentias detegendas.

63. IV. Monstra, quae saepe generantur, essentiam realem habent: nam quaelibet res existens peculiarem constitutionem habet. Quis autem explicabit, quaenam sit realis monstrorum essentia (2)?

64. V. Denique essentiarum realium ignoratio colligitur ex Sapientum dissidiis (3).

Prop. I. *Non omnes reales essentiae, praesertim substantiarum, sunt nobis incompertae.* II. *Earum vero essentiarum differentiae, quae sunt ignotae, et innominatae, designantur per differentias accidentales.*

65. Ita S. Thomas (4). Demonstratur 1. p. Si nullae essentiae reales compertae nobis forent, nihil omnino de rebus scire possemus, sed omnis scientia nostra esset tantum de nominibus; non enim aliter scire de rebus possumus, quam ex eo quod cognoscimus quid ipsae sint. Inducta ergo universali ignoratione essentiarum realium, scientiae erunt de essentiis tantum nominali-

---

tionis, ex eo potissimum principio, quod essentia realis materiae sit nobis incomperta. Vide quae diximus Tom. 1. § 225.

(1) Loc. cit. in Schol. ad § 28.

(2) Hae sunt praecipuae rationes, quas Lockius magno verborum apparatu urget in cit. l. 3. c. 3.

(3) Unica haec est ratio, quam profert Genuensis loc. cit.

(4) l. de ent. et ess. c. 6. et 7. Metaph. lect. 2. et q. 9. de pot. 2. 2. ad 5.

bus, hoc est, de solis nominibus. Res igitur ipsae nullo modo sciri poterunt: quod est purus putusque Scepticismus.

66. Praeterea, si universae essentiae reales ignotae sunt, ignotae quoque erunt differentiae essentiales reales inter mentem, et corpus; quomodo enim hae differentiae innotescere poterunt, ignoratis realibus essentiis? Mens igitur non cognoscetur differre essentialiter a corpore, nisi per essentias, hoc est, differentias essentiales nominales; quod perinde est ac dicere: non cognoscimus mentem essentialiter differre a corpore, nisi per ideas nominum, quas nos ipsi confinximus ad designandum discrimen inter mentem, et corpus; revera tamen nescimus essentiale discrimen inter mentem, et corpus. Quaenam consequutiones hinc sponte fluant, quisque videt. Nam quomodo constabit, mentem esse reipsa immaterialem, proindeque immortalem, si reipsa ignoratur realis differentia mentis a corpore (1)?

67. Secundam partem probaturi, ultro fatemur, plerasque rerum essentias reales esse nobis frequenter ignotas, nec suis posse designari nominibus; quis enim explicare valebit, ubinam reposita sit essentia, sive species atoma tot differentium brutorum animalium, plantarum, lapidum, etc? Hac in arcanis sunt, nec quispiam mortalis homo, quamlibet sapientissimus, in lucem proferet (2). Quid vero? An ne differentiae reales essentiales inter ea, quorum essentiae reales atomae sunt ignotae, universim abditae erunt? An ne via suppetet nulla ad easdem differentias reales atomas, sin minus clare percipiendas, aliquo saltem modo designandas? Quis non videt, bruta differre a plantis, et plantas, a lapidibus, quod bruta sentiant, secus plantae; quod plantae vegetent, secus lapides? Et hae quidem differentiae sunt essentiales, eaeque reales: nam sive cogitem, sive non cogitem; sive his illa nominibus, sive aliis appellem; sive in has, sive in alias classes illa revocem, et bruta sentiunt, et plantae vegetant, et lapides his attributis sunt destituti. Quin immo in rebus iisdem, quarum reales essentias ignoramus in seipsis, tam varia sunt accidentia, et proprietates essentiales, v. g. inter ferrum, et argentum, et

---

(1) Ejusmodi consequutiones non displicebant fortasse Lockio, qui ratum habebat, demonstrari non posse, materiam nequire cogitare. Sed quam haec pugnantia sint, jam demonstravimus Tom. 1. § 227. sqq. Non displicuerunt certe Voltaireo *Remarques sur les pensées de Pascal*, et Tom. 2. *Amusemens litteraires;* scribit enim suspicari se *avec bien d' apparence, qu' Archimede, et une taupe sont de la meme espece, quoique d' un genre different*. Tam magnus Philosophus is erat, ut putarit, ea quae specie conveniunt, genere differre. Sic sunt comparati ejusmodi Philosophi, ut nesciant prima Dialecticae rudimenta; et nihilominus natos se jactent ad affundendam Philosophiae lucem.

(2) Ita disposuit Deus sapientissimus ad edomandam nostram superbiam; nam si ita insolescimus in tanta rerum ignoratione, quid efficeremus, si ampliori praestaremus sapientia?

aurum: inter quercum, et vitem, et ficum; inter equum, bovem, et leonem, ut deprehendi certo possit diversa eorum essentia realis incompleta, quamvis in seipsa ea sit incomperta (1). Quid ergo Lockius, quid Genuensis, iisque similes effutiunt de reali incomperta rerum essentia? Nam si ex plerisque rebus, quarum abdita est realis essentia in seipsa, inferunt universim, ut quidem faciunt, ignorantiam omnium plane realium essentiarum, ignorant Dialecticae canonem, quo praecipitur, nullam esse consequentiam a particularibus non satis enumeratis, ad universale. Si autem ex eo quod essentias reales multarum rerum explicare nequeamus, deducant eas esse nobis incognitas; videant, ne ipsas quoque nominales essentias e medio tollant, incompertasque dicere compellantur. Quod si non ita res habet, dicant, quaeso, quaenam sit nominalis essentia vel muscae, vel culicis: ac plane haerebunt. Patet igitur, essentias quidem reales, imo et nominales bene multas ignotas esse in seipsis, non autem omnes, easque etiam quae ignotae sunt, posse per differentias accidentales designari.

68. Ad primum concedimus, multarum rerum internam constitutionem non constare: negamus autem id verum esse de omnibus omnino substantiis, praesertimque de homine, de quo certi sumus, realiter constitui ex anima rationali, et corpore organico; quam quidem realem constitutionem qui incompertam ponunt, nae Religionis fundamenta diruunt (2). Non est autem necesse scire collectionem omnium idearum sensibilium, ut constet essentia realis substantiarum; haec enim non est reposita in ea collectione, sed in duplici tantum notione, sive parte, quarum una se habet ut materia, altera ut forma (3).

69. Ad secundum miramur, quod Lockius de re Logica scribens, nescierit Logicae praecepta. Quaenam enim est haec consequutio: Opus Universi excedit comprehensionem hominis cuju-

(1) S. Thomas q. 9. de pot. ar 2. ad 5. *Quia*, inquit, *essentiales rerum differentiae sunt ignotae frequenter, et innominatae, oportet interdum uti accidentalibus differentiis ad substantiales differentias designandas, sicut docet Philosophus*. Videant hi recentes Philosophi, nihil ab se novi dictum esse, nisi quod posita universali ignoratione essentiarum realium, scientias substulerint rerum, earumque loco nominum dumtaxat scientias substituerint: quod jampridem fecerant Sceptici.

(2) Mysterium ineffabile Incarnationis Dominicae corruit, si haec humanae naturae constitutio negetur.

(3) Qui in tota collectione omnium idearum sensibilium essentiam realem substantiarum reponunt, ut Lockius, facere non possunt, quin diversitatem essentialem inter homines agnoscant, in quibus certe diversae sunt collectiones qualitatum sensibilium. Hoc principio nixus scribebat Voltaire Philos. de l' Histoire c. 2. *Ce qui est plus interessant pour nous, c' est la différence sensible des especes d'homme qui peuplent les quatre parties connues de notre monde*. Si quae posset esse species diversa hominum, eam plane conflarent ipse Voltaire, ejusque gregales, qui cum homines in bestiarum classem dejicere conati sint, videntur potius ad bestiarum ordinem pertinere. Et sane Voltaire, justo Dei judicio, bestiarum more interiit.

scumque; ergo nulla est in Universo substantia, cujus essentiam realem homo cognoscat? Paralogismus est evidens, nec oportet in eo diutius immorari.

70. Ad tertium concedimus cum S. Thoma (1) essentias substantiarum spiritualium completarum, cujusmodi sunt Angeli, esse nobis ignotas. At vero hinc minime infertur, nullam aliam realem essentiam posse a nobis cognosci.

71. Ad quartum concedimus etiam; monstra suam constitutionem habere, non quod constituant diversas species, sed quod deficiant a speciebus, quarum sunt monstra: ex diversitate autem majoris, vel minoris defectus, ad unam potius, quam ad aliam speciem reducuntur, eorumque deprehenditur constitutio.

72. Ad quintum respondemus, dissidia Sapientum non versari circa omnes essentias reales, sed circa occultas; nisi forte Genuensis inter Sapientes Scepticos computet.

ARTICULUS V.

Utrum essentia distinguatur ab existentia.

73. Jam supra dictum est (2), essentiam esse illam, cujus actus est esse. Hic igitur actus, quo ens est, dicitur existentia. *Ipsa tota substantia* (3), inquit S. Thomas (4), *est ipsum quod est; et ipsum esse est quo substanta denominatur ens* (5). Substantia, inquam; quippe accidentia, sicut seipsis sunt entis entia, quia inhaerent substantiae; ita nec propriam habent existentiam. Itaque existentia definiri solet, *actus ultimus substantiae in linea entis, quo res ponitur extra nihilum, et extra caussas.* Cum enim res existit, jam non est nihil, terminavitque actionem productivam.

74. Inter essentiam, et existentiam Dei, nullam esse distinctionem realem, certissimum est; Deus enim est suum esse, et

---

(1) L. de ente, et essen. c. 6. loquens de hisce substantiis: *Earum*, inquit, *differentiae propriae nobis occultae sunt. In rebus enim sensibilibus etiam ipsae differentiae essentiales nobis ignotae sunt, unde significantur per differentias accidentales, quae ex essentialibus oriuntur, sicut caussa significatur per suum effectum... Accidentia autem propria substantiarum immaterialium nobis ignota sunt: unde differentiae earum nec per se, nec per accidentales differentias nobis significari possunt.* (2) § 39.

(3) *Tota*, inquit, *substantia*: nam essentia si accipitur pro natura constituente; non est id quod existit, sed est principium *quo* tota substantia existit. Igitur essentia quae existit est tota substantia individua, et singularis; nihil enim existit reipsa, quod non sit individuum et singulare. Vide eumdem S. Thom. in 1. d. 23. q. 1. a. 1.

(4) L. 2. cont. Gent. c. 51.

(5) Loquens S. Augustinus l. 7. de Trin. c. 4. de ineffabili Trinitatis mysterio, animadvertit, in Deo dici unam essentiam, vel substantiam, et tres Personas, quia *non aliter in sermone nostro, idest, latino, essentia, quam substantia solet intelligi.* Vide etiam S. Hilarium in l. de Synodis n. 13.

per suammet essentiam existit, ideoque necessario existit, ut dictum est (1). De rebus ergo creatis controversia est; in qua quidem aeque veteres, ac recentiores Philosophi non conveniunt. Scotus (2) distinctionem inter illas non realem, sed *formalem*, de qua infra dicemus, agnovit, qua scilicet essentia ita distinguatur ab existentia, ut haec non pertineat ad illius conceptum, etiam ante quamcumque intellectus nostri operationem. Durandus autem (3), et post ipsum juniores Philosophi ferme universi, qui omnem pene distinctionem realem funditus tollere, ac delere conantur, negant quoque distinctionem realem inter essentiam, et existentiam rerum creatarum; illas vero sola cogitatione distingui ajunt.

75. Videtur autem ita dicendum 1. quia hoc ipso quod essentia est producta, jam existit. Non ergo re ipsa distinguitur ab existentia: haec enim non requiritur, nisi ut essentia existat, quae si jam existit hoc ipso quod est producta, nihil aliud adjungi necesse est.

76. II. Si existentia ab essentia reapse distingueretur, existentia ipsa vel existeret per suam propriam essentiam, vel per aliquid aliud. Si per suam essentiam, cur quaelibet alia res non poterit existere per propriam essentiam? Si per aliquid aliud, jam existentia, ut existeret, indigeret alia distincta existentia, atque ita in infinitum: quod esse non potest.

77. III. Si existentia reipsa distingueretur ab essentia, deberet in essentia recipi. Fieri autem non potest, ut in essentia recipiatur; haec enim antequam existat, nihil est, cum per ipsam existentiam ponatur extra nihilum, ut dictum est (4). Non ergo existentia reipsa distinguitur ab essentia.

78. IV. Non potest essentia permanere extra caussas, et nihilum, si existentia pereat. Signum est ergo, utramque realiter esse unum, et idem, alioqui permanere posset essentia, destructa existentia.

Propositio. *In rebus creatis existentia reipsa distinguitur ab essentia.*

79. Prob. rationibus S. Thomae (5). Prima ratio. Si essentia creata reipsa non distingueretur ab existentia, quaelibet creatura existeret per suam essentiam. Hoc autem esse non potest: nam creaturis competit esse accidentaliter, et per quamdam participationem; non enim creaturae sunt a seipsis, nec existunt necessario. Quod autem est tale accidentaliter, et per participa-

---

(1) § 36. Vide S. Thomam 1. p. q. 3. a. 4.
(2) In 3. d. 6. q. 1.
(3) In 1. d. 8. q. 2.
(4) § 73.
(5) L. 2. con. Gent. c. 52.

tionem, nequit esse tale per suam essentiam: nam quod est tale accidentaliter, ita est, ut possit non esse; et quod est tale per participationem, non est tale per suam essentiam. Fieri ergo non potest, ut in rebus creatis essentia sit indistincta ab existentia (1).

80. Secunda ratio. Essentia, sive substantia uniuscujusque est per se, et non per aliud. Sed quaelibet res creata existit per aliud, alioqui creata non esset. Nullius igitur substantiae creatae existentia est sua essentia.

81. Tertia ratio. Existentia si realiter est ipsa essentia, huic competit prout ens est; existentia enim est actus entis, ut dictum est (2). Esse autem ab alio caussatum, non competit enti, prout ens est, alioquin omne ens esset ab alio caussatum; ideoque oporteret procedere in infinitum in caussis: quod esse non potest. Illud igitur esse, cujus essentia est suum esse, oportet non esse caussatum. Nullum igitur ens caussatum est suum esse. Res autem creatae caussatae sunt. In rebus ergo creatis existentia reipsa differt ab essentia (3).

82. Ad primum dist. ant. hoc ipso quod essentia est producta, jam existit *per semetipsam* nego; existit per *existentiam ei communicatam*, concedo. Objectio est petitio principii; de hoc enim quaerimus, an essentia, cum producitur, existat per semetipsam, an vero per existentiam additam ab ipsa distinctam.

83. Ad secundum respondemus, existentiam posse existere absque alia existentia superaddita, quia non est id quod existit: hoc enim est ipsa essentia, sive substantia; sed est id quo substantia existit. At vero substantia est id quod existit, et si per seipsam existit, jam est suamet actualitas ultima, ideoque purus actus, ut probatum est (4); nequit enim ultima actualitas esse reipsa indistincta, quin omnia reipsa indistincta sint. Homo per naturam humanam est homo, humanitas vero non est talis per aliam humanitatem, quia humanitas non est homo, sed est id quod homo est homo.

---

(1) Respondent nonnulli, Deum per essentiam ita existere, ut tota existendi ratio in ejus essentia contineatur; non sic vero creaturas existere per essentiam, quia praeter rationem formalem existendi in earum essentia positam, egent ratione caussali existendi. Verum hi non impetunt rationem S. Thomae; nam praeterquamquod ratio formalis existendi nequit esse posita in essentia creaturarum, quae aeque indifferens est ad existendum, vel non existendum; ipsa ratio caussalis existendi denotat, creaturas existere accidentaliter, et per participationem, ideoque non existere per suam essentiam; et si per eam existerent, non existerent accidentaliter, et per participationem, nec egerent ratione caussali existendi.

(2) § 73.

(3) Alias rationes vide apud S. Thomam loc. cit. et q. 7. de pot. a. 4. ubi S. Doctor ostendit, nullum fore in creaturis spiritualibus accidens physicum, si earum essentia non distingueretur reipsa ab existentia. Vide etiam 1. p. q. 3. a. 4 et alibi. Nobis autem qui compendio studemus, satis sunt allatae rationes.

(4) § 79 sqq.

84. Ad tertium dicendum, necesse non esse, ut id in quo aliquid recipitur, existat ante id quod recipitur; sed potest utrumque esse simul, quamvis unum eorum sit recipiens, alterum receptum. Cum Sol fuit initio productus, recepit lucem; et tamen numquam exstitit Sol sine luce.

85. Ad quartum respondemus, verum absolute non esse, quod essentia omnino destruatur, si propria existentia destituatur: nam Christus est verus homo, nec tamen existit per existentiam creatam, sed per increatam, ut S. Thomas ostendit (1).

ARTICULUS VI.

Utrum essentia, sive natura distinguatur a subsistentia.

86. Quemadmodum existentia est complementum essentiae, sive totius substantiae in linea entis, ut dictum est (2); ita subsistentia est complementum ejusdem substantiae in linea substantiae (3), et definiri solet: *Actualitas, qua natura individua, et completa ita fit sui juris, ut non egeat alteri communicari, ut sit, et operetur* (4). Substantia individua, et completa terminata per

---

(1) 3. p. q. 17. a. 2. Quae quidem doctrina accepta est ex Conciliis, et Patribus. Nam in VI. Synodo act. 11. Sophronius Patriarcha Hierosolymitanus in Confessione Fidei, de carne loquens a Verbo adsumta: *In illo*, inquit *et non per semetipsam habuit existentiam.* Vide Tom. 6. Conc. edit. Paris. an. 1671. pag. 865. Et S. Cyrillus Alexand. Orat. 2. de recta Fide, relata in Actis Concilii Ephesini Tom. 3. Conc. ejusd. edit. pag. 250. ait, Christum *existentiam omni tempore antiquiorem habere.* Quibus adhaerens Damascenus l. 3. de Fide c. 22. *Caro, ait, a primo statim ortu vere Deo unita est; imo potius in ipso existit, et identitatem secundum hypostasim cum eo habuit.* Si ergo in Christo non fuit existentia creata, haec separata fuit. Qui vero separari potuisset, nisi fuisset distincta ab essentia?

(2) § 73.

(3) Vide S. Thomam. 1. p. q. 29. a. 2 et in 1. d. 23. q. 1. a. 1.

(4) Hinc operationes dicuntur esse suppositorum: nam licet natura sit principium *totale, quo* suppositum agit, sicut forma est principium *partiale quo*; ipsum tamen suppositum est principium *totale quod* agit. Et quia in Christo Suppositum erat Divinum, idest Persona Verbi ut subsistens in humana natura, eamque terminans; idcirco operationes Christi humanae, erant a Verbo tamquam a principio *quod* operabatur in natura humana adsumta, licet actiones humanae Christi essent ab ejus humanitate adsumta, tamquam a principio quo Verbum illas operationes efficiebat. Quare operationes illae dicuntur *Theandricae*, idest, *Divino viriles*, sive *Divino-humanae.*

De hac re non satis accurate scribit P. Jacquier Metaph. p. 1. c. 2. a. 4. ait enim: *Natura humana in Christo non est suppositum, seu persona* (In editione Veneta an. 1763. loco *seu persona*, dicitur, *sed persona:* quod esset haeresis Nestoriana; idque animadvertant qui hac editione utuntur, ne ex errore Typographi haeresim doceant) *quia in suis operationibus pendet a Divinitate tamquam a principio totali suarum operationum.* Ita si foret, cum Divinitas sit communis tribus Divinis Personis, humanae Christi operationes fuissent communes etiam Patri, et Spiritui Sancto; fuissent enim a Divinitate tamquam a principio totali. Quare et Pater, et Spiritus Sanctus fuissent passi, et mortui, etc. Insuper si natura humana Christi penderet in suis operationibus a Divinitate tamquam a principio totali earum, inferre quis posset, non fuisse in Christo duplex genus actionum Divinarum, et humanarum; quae esset

subsistentiam, vocatur *suppositum*, quod definitur, *substantia individua, completa, incommunicabiliter subsistens.* Debet esse *substantia:* nam accidentia non subsistunt. Debet esse *individua;* quia universalia sunt tantum in intellectu. Debet esse *completa*, quia partes substantiae, ut caput, brachia, etc. seipsis in toto non subsistunt, sed per subsistentiam totius. Debet esse *incommunicabilis:* nam licet Natura Divina subsistat per subsistentiam absolutam, quia est una infinite perfecta; non tamen est suppositum, cum communicetur tribus Personis Divinis ex summa foecunditate. Est *subsistens*, quia terminatur a subsistentia (1). Si autem substantia sic terminata, sit intellectualis, dicitur *Persona* (2),

---

haeresis Monothelitarum: nam omnium actionum Christi humanarum principium totale esset Divinitas; itaque humanitati nulla operatio reliqua esset. Principium ergo *totale quod* in Christo operabatur actiones humanas, erat Verbum in humanitate adsumta; non erat Divinitas, quae communis est tribus Personis. Principium vero *totale quo* Verbum operabatur actiones humanas erat humanitas sicut anima erat principium *quo partiale.*

Idem P. Jacquier ibid. paulo post relata verba subdit: *Natura divina in Christo eo ipso quod a natura humana non pendeat, habet rationem suppositi, seu personae.* Si id verum foret, Incarnatio facta fuisset in natura Divina, non in Persona Verbi: et cum tres divinae Personae sint unum et idem in natura, tres divinae Personae fuissent incarnatae. S. Joannes Damascenus l. con. Jacobitas n.52. *Si*, inquit, *natura Verbi, Deitas scilicet incarnata est, cum naturam aliam praeter Deitatem Verbum non habuerit, sed ejusdem naturae sit ac Pater, et Spiritus Sanctus, ut sint omnia communia Patri et Filio, et Spiritui Sancto, excepto existendi modo: etiam Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus incarnati erunt.* Praeterea dici non potest, naturam Divinam habere in Christo rationem Personae; Persona enim Christi est Persona Verbi subsistens in duabus naturis Divina, et Humana. Nec valet dici, naturam Divinam non distingui realiter a Persona Verbi: nam ut advertit S. Thomas 3. p. q. 2. a. 2. ad 1. *licet in Deo non sit aliud secundum rem natura, et persona; differt tamen secundum modum significandi... Et quia natura humana sic unitur Verbo, ut Verbum in ea subsistat, non autem ut aliquid addatur ei ad rationem suae naturae... ideo unio humanae naturae ad Verbum Dei facta est in persona, non in natura.* Si autem aliquid aliud P. Jacquier intellexit, explicare se debuerat: nam in rebus hisce, quae maximi sunt momenti, summa est adhibenda circumscriptio verborum, ne errori aditus pateat. Haec adnotavimus non quod de recta Fide p. Jacquier vel minimum dubitaremus, sed ne alii deciperentur: utque tali exemplo omnes agnoscant, quam necesse sit Scholasticam colere Philosophiam ac Theologiam, quas qui negligunt, vel contemptui habent velut steriles, et inutiles, postea in rebus errant gravissimis, animo quidem Catholico, sed verbis inordinatis, ex quibus haereses oriri possunt.

(1) Vide S. Thom. 3. p. q. 17. a. 2.

(2) Gravesandus Introd. ad Phil. §. 75. sq. *Personam*, ait, *Metaphysici vocant determinatam intelligentem substantiam: sed intelligentiam concipiunt, in qua praeter praesentes, quae inter se conferuntur, ideas, datur recordatio talis praeteritarum perceptionum, ut cum conscientia praesentis existentiae conjungatur memoria existentiae praeteritae. Haec memoria proprie constituit identitatem personae: posita illa, persona eadem est; si tollatur memoria, mutatur persona.* Quis putasset, homines, qui summi dicuntur Philosophi, ita desipere potuisse, ut labili memoriae alligarent personae mutationem? Quot personas exibere Gravesandus debuit? non enim potuit fixa semper in memoria tenere universa quae didicerat. Vere personatus homo, qui non Philosophum, sed Comicum egit. Sed hac de re paulo post: nam eodem infectus errore Lockius fuit

quae definitur a Boetio, *rationalis*, sive intellectualis, *naturae individua substantia.* (1).

87. Persona vocari etiam solet *Hypostasis*; qua de voce inter veteres Ecclesiae Patres Graecos, et Latinos magna fuit contentione disputatum propter haeresim Arianorum, qui negabant Filii, et Spiritus Sancti Divinitatem (2). Nunc vero indiscriminatim Ecclesia Catholica aeque utitur voce hypostasis, et personae ad denotandas Divinas Personas; hypostasis enim accipitur non pro essentia tantum, vel substantia, prout nominis ethymon significat, sed pro re subsistente, quae si intellectualis est, dicitur persona.

88. His animadversis, quae scitu maxime necessaria sunt iis praesertim, qui ad Sacram Theologiam initiari debent (3), videtur (4) subsistentia non distingui reipsa a natura tamquam ali-

---

(1) Adeatur S. Thomas 1. p. q. 9. a. 2.

(2) *Hypostasis*, si vim vocis spectemus, significat substantiam: est enim ab *υπο sub*, et *ςασις status*, vel ab ipso verbo *υπιςαω sustineo*, *substo.* Hinc S. Thomas 1. p. q. 29. a. 2. loquens de substantia quae est suppositum, ait: *secundum quod supponitur accidentibus, dicitur hypostasis, vel substantia*; idque ex nominis impositione: nam statim subdit a. 3. ad 3. *nomen hypostasis non competit Deo quantum ad id, a quo est impositum nomen, cum non substet accidentibus: competit autem quantum ad id, ad quod est impositum, ad significandum rem subsistentem.* Hypostasis ergo apud Graecos idem valet ac substantia: et apud eosdem Graecos *ουσια* dicitur essentia a verbo *ειμι sum*, cujus participium *ὀντα* significat *ens*, *existens.* Itaque Graeci essentiam *usiam* vocant, hypostasim *suppositum*, sive personam. Quia vero apud Latinos nomen substantiae attribuitur non solum supposito, sed etiam essentiae; ideo Latini Patres aliquando noluerunt admittere in Deo tres *hypostases*, ne tres essentias admittere viderentur praesertim post haeresim Arianam: nam Ariani nomine hypostasis abutebantur ad decipiendum, quasi in Deo essent tres substantiae idest, essentiae, nec Filius esset ejusdem essentiae cum Patre Vide Epist. 57. S. Hieronymi ad Damasum; et S. Augustinum. l. 5. de Trin. c. 9. ubi ait: *Quia nostra loquendi consuetudo jam obtinuit, ut hoc intelligatur, cum dicimus essentiam, quod intelligitur, cum dicimus substantiam, non audemus dicere unam essentiam, tres substantias, sed unam essentiam, vel substantiam, tres personas.* Verum determinata notione hypostasis ad significandum rem subsistentem, aeque utimur in Divinis nomine Personae, et Hypostasis. Legatur noster Lequien not. 4. ad c. 30. Dialecticae S. Joannis Damasceni, ubi de hac re erudite agit.

(3) S. Gregorius Nyssenus Tractatum edidit *de differentia essentiae, et hypostaseos*, ostenditque, duplicem haeresim Sabellii scilicet, et Arii, principia habuisse ex eo quod complures verbum essentia, et hypostaseos non discreverunt: nam Sabellii sectatores propter communionem essentiae, Sanctam Trinitatem in unam hypostasim coegerunt; Ariani vero propter differentiam hypostaseon diversitatem essentiarum invexerunt. Videri etiam potest Theodoretus in Dial 1: qui inscribitur *Immutabilis.* Notae sunt haereses Nestoriana, et Eutychiana, quas nemo poterit accurate refellere, qui doctrinas, quas compendio tradidimus, ignoret.

(4) Scotus in 3. d. 1. in eam sententiam propendere videtur, quae statuit, subsistentiam nihil positivum addere naturae. P. Jacquier loc cit. n. 5. observat, Metaphysicos dissidere de natura subsistentiae, monet tamen, eam non esse concipiendam tamquam entitatem aliquam, vel semisubstantiolam substantiae singulari superadditam. Haec feriunt Scholasticos, quorum tamen, nemo, quod sciamus, *substantiolam* illam somniavit. At si subsistentia non est entitas aliqua, erit purum nihil, sive negatio, ut jampridem Scotus, aliique dixerant: nam inter ens, et nihil non datur medium. Alias de hac re opiniones vide apud Cajetanum in Comment. 3. p. q. 4. a. 2.

quid positivum I. quidem, quia si esset aliquid positivum, Verbum adsumens humanam naturam, adsumpsisset quoque humanam subsistentiam; adsumpsit enim quidquid erat positivum in humana natura, ajente Apostolo Hebr. 4. v. 15. Christum esse similem nobis absque peccato. Constat autem Fide divina, subsistentiam humanam non fuisse a Verbo adsumptam: nam in Christo unica tantum est Persona, et duplex natura, Divina, et humana, ut contra Nestorium, et Eutychem definitum fuit in Conciliis Ephesino, et Chalcedonensi. Igitur subsistentia non est aliquid positivum a natura distinctum.

89. II. S. Thomas (1) etsi distinctionem agnoscat inter suppositum, et naturam in rebus quae composita sunt ex materia, et forma; in substantiis tamen simplicibus nullam talem distinctionem admittit; ait enim: *In his quae non sunt composita ex materia, et forma.... sed ipsae formae per se individuantur, oportet, quod ipsae formae sint supposita subsistentia: unde in eis non differt suppositum, et natura.* Saltem ergo in substantiis intellectualibus simplicibus, cujusmodi sunt Angeli, subsistentia non differt a natura.

Propositio. I. *Subsistentia aliquid positivum est,* II. *eaque in rebus creatis reipsa a natura distinguitur.*

90. Prob. I. p. Omne id quod perficit, debet esse aliquid positivum; perfectio enim aliquid est positivum. Subsistentia autem naturam perficit; quandoquidem quod subsistit, est sui juris, nec altero indiget, ut sit, et operetur, ut supra diximus (2), id vero perfectio quaedam est, sicut imperfectio est non esse sui juris, et ab alio pendere in essendo, et operando. Subsistentia igitur, quae hanc perfectionem naturae tribuit, est aliquid positivum (3).

91. Praeterea in Christo subsistentia Divini Verbi terminat humanitatem, quam sibi Verbum univit in unitatem Personae, ut Fides docet. Non autem illam sibi univit in aliquo negativo; sed in positivo, quod supplet vices subsistentiae creatae (4). Aliquid igitur positivum subsistentia est.

92. Ex eodem Incarnationis Mysterio probatur 2. p. Etenim

---

(1) I. p. q. 3. a. 3. (2) §. 86.

(3) S. Thomas I. p. q. 3. a. 3. *Id quod est homo*, inquit *habet in se aliquid, quod non habet humanitas: et propter hoc non est totaliter idem homo, et humanitas; sed humanitas significatur ut pars formalis hominis, quia principia definientia habent se formaliter respectu materiae individuantis.*

(4) Concilia, et Patres passim dicunt, Verbum Divinum communicasse tali humanitati subsistentiam suam, consumta creata; idest, ut explicat S. Thomas 3, p. q. 4. a. 3. ad 3. impedivisse, ne humana natura propriam personalitatem haberet. Quae sane loquutiones intelligi nequeunt, si subsistentia creata non est aliquid positivum.

in Christo sunt duae naturae, Divina, et humana inconfusae, indivisae, et inseparabiles; una tamen est Persona Divini Verbi, una subsistentia ejusdem Verbi; ideoque in Christo est vera humanitas, et quidem singularis, et individua; non enim Verbum adsumpsit humanitatem abstractam, et universalem, sed singularem; nihilominus humanitas non subsistit per creatam subsistentiam, alioquin in Christo essent duae personae. Atqui nisi daretur realis distinctio inter naturam, et subsistentiam, Verbum adsumens naturam humanam, adsumpsisset etiam humanam subsistentiam; fieri enim non potest, ut ex duobus, si reipsa sunt unum, et idem, alterum adsumatur, alterum relinquatur. Subsistentia igitur reipsa distinguitur a natura (1).

93 Addimus, hoc esse proprium Dei, ut in ipso non distinguatur natura, et suppositum, sive Deitas, et Deus: nam Deus est ipsa Deitas (2). At vero in creatis rebus, v. g. in homine, humanitas non est homo; non enim dici potest, humanitas est homo (3). Cum igitur natura, et subsistentia in Deo ratione distinguatur, oportet, ut in rebus creatis distinguantur plusquam ratione, idest, reipsa.

---

(1) Hoc argumento utebatur Damascenus contra Jacobitas l. cit. n, 6. sq. ,, Nobis, ,, *ajebat*, interrogantibus respondete: num natura, et hypostasis unum sunt? Si di- ,, xeritis, Christum esse ex duabus naturis, an non intelligitis ea responsione cogi vos, ,, ut ipsum ex duabus quoque hypostasibus esse asseratis? Quippe si natura, et hypo- ,, postasis idem sunt, asseritisque divinitatem Christi esse naturam, et corpus ejus ,, naturam, simul dicitis divinitatis ejus esse hypostasim unam, et humanitatis ejus ,, esse hypostasim alteram. Quod... si hypostasis, et natura unum, et idem sunt, at- ,, que in Christo distinctionem naturarum constituatis, non vero hypostasium, seu ,, personarum; natura proinde, et hypostasis idem non erunt. Hujus vero argumenti ,, demonstratio maxime perspicua est cuilibet; nisi mente caecutiat. ,, Haec Damascenus, cui consonat vii. Synodus Act. 6. Tom. 7. Conc. cit. edit. pag. 835. his verbis: ,, Entychianistarum, aut eorum, qui unam in unitione secundum hypostasim, Chri- ,, sti naturam asserunt, et confusionem ex eo opinantur per subversionem veritatis, ,, qua nihil aliud agunt, quam ut ostendant, naturam, et hypostasim idem esse: ,, quae sane inter se differre, veri Ecclesiae Catholicae alumni cognoscunt. ,, Vide eundem Damascenum l. 3. de Fide c. 9. et Leontium, et Eulogium in Not. P. Lequien ad illud caput.

Sed quaeret nunc quispiam, an sententia quam propugnamus, sit Fide tenenda? Qua in re ita censemus: Cum definitum ab Ecclesia non sit, subsistentiam creatam esse aliquid positivum; plerique enim docent, eam in negatione communicabilitatis consistere; sententia nostra ad Fidei dogmata non pertinet; est tamen Fidei dogmatibus valde conformis.

(2) S. Bernardus Serm. 80. in Cantica n. 6. *Recedant*, inquit, *a nobis, charissimi, recedant novelli, non dialectici, sed haeretici, qui... divinitatem, qua Deus est, Deum non esse impiissime disputant... Sed si Deus non est, quid est? Aut enim Deus est, aut aliquid quod non est Deus, aut nihil. Equidem non das Deum esse, sed ne nihilum quidem (ut opinor) dabis, quam usque adeo necessariam Deo esse fateris, ut non modo absque ea Deus esse non possit, sed ea sit. Quod si aliquid est, quod non est Deus: aut minor erit Deo, aut major, aut par. At quomodo minor, qua Deus est? Restat, ut aut majorem fatearis, aut parem. Sed si major, ipsa est summum bonum, non Deus: si par, duo sunt summa bona, non unum.* Vide S. Thom. 1. p q. 3. a. 3. et 4. (3) Vide not. 2. pag. praec.

94. Insuper suppositum includit aliquid reale, quod non includit natura, nimirum esse sui juris, et principium totale quod operatur. Quae quidem non pendent tantum a mentis consideratione, sed aliquid reale sunt. Dicendum est ergo, subsistentiam in rebus creatis reipsa distingui a natura.

95. Quomodo vero distinguatur, an sicut res a re, vel sicut modus a re, alia quaestio est, in qua nec Nostrates conveniunt. Nos autem ad alia properantes, ab hac quaestione supersedemus, de qua videri inter ceteros Bannezius (1) potest. Ceterum in ea S. Thomas (2) videtur esse sententia, quod subsistentia distinguatur a natura, non ut res a re, quasi *natura sit una res, et suppositum alia res*, sed ut modus a re, *quia secundum modum significandi, natura significatur ut pars... suppositum vero ut totum; natura significatur ut constituens, et suppositum ut constitutum.* Videtur ergo subsistentia esse modus quidam, quo substantia completur, et terminatur, sitque sui juris. Sed de hac re alii viderint.

96. Ad primum respondemus, Verbum adsumpsisse quidquid erat positivum in humana natura pertinens ad ipsam naturam, non vero pertinens ad personam. Subsistentia autem non ad naturam, sed ad personam pertinet, cum per illam persona, prout est talis, non natura constituatur (3). Et sane cum Verbum personalitate sua humanam in Christo naturam terminaverit, non erat opus, ut ab humana subsistentia natura eadem terminaretur; imo ne poterat quidem id fieri; nisi duplex esset Christus: sic autem destructa esset unitas substantialis, qua Christus unus est, verus Deus, et verus homo (4).

97. Ad secundum explicamus mentem S. Thomae ex eodem S. Doctore, qui specialim quaerens (5), *utrum in Angelo sit idem suppositum, et natura?* resolvit dicens: » Cuicumque potest ali-» quid accidere, quod non sit de ratione suae naturae, in eo dif-» fert.... suppositum, et natura. Nam in significatione naturae inclu-» ditur solum id quod est de ratione speciei: suppositum autem » non solum habet haec quae ad rationem speciei pertinent, sed » etiam alia, quae ei accidunt; et ideo suppositum signatur per totum, » natura autem, sive quidditas ut pars formalis. In solo autem Deo non « invenitur aliquod accidens praeter ejus essentiam, quia suum esse » est sua essentia... et ideo in Deo est omnino idem suppositum, et » natura. In Angelo autem non est omnino idem, quia aliquid accidit » ei praeter id quod est de ratione suae speciei, quia et ipsum esse

(1) Comment. in cit. a. 3. Dub. 1. Concl. 6. (2) Quodlib. 2. a. 4.

(3) Videri potest Cajetanus loc. cit. ubi multa alia in hanc rem objicit, solvitque argumenta. Quemadmodum et Medina in Comm. 3. p. q. 4. a. 2. Compendio nos agentes, ab illis recensendis abstinemus.

(4) Adeatur S. Thomas 3. p. q. 17. a. 1. (5) Quodlib. 2. a. 4.

» Angeli est praeter ejus essentiam, seu naturam; et alia quae» dam ei accidunt, quae omnino pertinent ad suppositum, non » autem ad naturam » (1). Itaque dubitare nemo potest, quin S. Thomas agnoverit in Angelis distinctionem inter suppositum, et naturam. Cur vero agens de Divina simplicitate, dixerit, in formis quae per se individuantur, cujusmodi sunt Angeli, suppositum non differre a natura, perspicuum, ut quidem putamus, erit, si animadvertatur, ibi S. Doctorem non quaerere de supposito incommunicabiliter subsistente; quaerit enim, *utrum sit idem Deus, quod sua essentia, vel natura:* Deus autem non subsistit incommunicabiliter; siquidem tres Divinae Personae sunt unus Deus: Personae autem ita subsistunt, ut una realiter non sit alia, nec ei sit communicabilis in ea ratione, qua constituitur Persona scilicet, in relatione, secundum quam alteri Personae opponitur relative. Quaerit igitur non de supposito ita terminato, ut sit alteri incommunicabile, sed de supposito, prout significat rem subsistentem in tali natura; seu de supposito, prout est idem ac individuum: individuum enim est res quae in tali natura subsistit. Individuum autem in substantiis intellectualibus est idem cum natura: nam substantiae intellectuales, cum non componantur ex partibus physicis, sunt seipsis individuae; sunt enim substantiae simplices. Igitur si suppositum accipiatur pro individuo certum est, neque in Deo neque in Angelis distingui a natura, quae seipsa est in eis individua. Tota ergo aequivocatio est in voce, *suppositi;* si enim accipiatur pro individuo, tam in Deo quam in Angelis non differt a natura: nam in Deo una est natura individua in tribus Personis, quae sunt unus Deus; et similiter in quolibet Angelo, qui per se est individuus in specie, quam constituit. Si autem soppositum accipiatur pro persona incommunicabiliter subsistente, sic in Deo quidem non distinguitur a natura; etenim quaelibet Persona Divina est Deus, et est suum esse, nec ullo accidente afficitur; in Angelis vero distinguitur, quia Angelus non est suum esse, et plura recipit accidentia; adeoque non ita est individuus, ut non possit aliquid aliud recipere, quo ejus esse compleatur, et fiat alteri incommunicabile ea ratione, qua ipse est. Hoc autem complementum dicimus esse subsistentiam quae proinde etiam in Angelis differt a natura. S. Thomas ergo non est sibi contrarius, cum dicit, suppositum non differre a natura in substantiis intellectualibus; et cum ait, suppositum in Angelis differre a natura: nam in priori loco accipit suppositum pro individuo; in posteriori pro supposito incommunicabiliter subsistente.

(1) Nec poterat sane Angelicus Doctor aliter docere; noverat enim scriptum ab Apostolo Hebr. 2. v. 16. *Nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit.* Quibus verbis ostenditur, potuisse Verbum Divinum adsumere naturam Angelicam, sicut adsumsit humanam. Quare sicut ab humana fuit separata propria subsistentia, ita separata fuisset propria subsistentia a natura Angelica, si fuisset adsumta. Vide eumdem S. Thom. in cit. c. lect. 4.

QUAESTIO III.

De principiis caussalitatis entis, sive de caussis, ac primum de efficiente.

98. Caussae nomine, ut S. Thomas observat (1), significatur id, ad quod sequitur aliud, non quidem quocumque modo, sed per influxum quemdam, et dependentiam. Qua quidem ratione caussa distinguitur, a principio: nam *hoc nomen Principium ordinem quaedam importat* (2); *hoc vero nomen Caussa importat influxum quemdam ad esse caussati.* Quapropter omnis quidem caussa principium est: sed non omne principium est caussa: nam *principium communius est, quam caussa*; *aliquid enim est principium quod non est caussa, sicut principium motus dicitur terminus a quo* (3).

99. Quadruplex est genus caussae (4), videlicet *materialis* (5) *formalis* (6) *efficientis, et finalis* (7). De caussis materiali, et

(1) 5. Metaph. lect. 1.

(2) Ex hac definitione principii consequitur, non posse principium in ratione principii, esse prius principiato, sive tempore, sive natura, sive cognitione. Cum enim principium importet ordinem quemdam, seu relationem ad principiatum, non potest ne quidem concipi prius principiato; relativa enim sunt simul non solum tempore, sed etiam natura, et cognitione, ut diximus Tom. 1. § 619. Hinc non potest in Divinis Pater dici prior Filio, ut S. Thomas advertit 1. p. q. 33. a. 1. ad 3. licet Pater sit principium Filii. Vide quae diximus Tom. 1. pag. 377. not. 5. Quare reprobamus quod scribit Storchenau Ont. Sect. 3. c. 4. § 140. principium nempe esse prius natura principiato; nam prioritas naturae dependentiam posterioris a priori denotat. Filius autem in Divinis non dependet a Patre, licet principium habeat a Patre. Vide eund. S. Thom. 1. p. q. 42. a. 3.

(3) Consueverunt Graeci Patres appellare aeternum Patrem *caussam* Filii; at nomine *caussae* idem intelligebant ac *principium*, et per nomen *caussae* designabant tantum originem S. Basilius l. 3. con. Eunomium n. 1. „ Filius, *ajebat*, ordine quidem a Patre secundus est, quoniam ab illo est: dignitate vero, quoniam origo ejus „ est, et caussa ea re quod ipsius est Pater... non autem natura secundus, quoniam Dei- „ tas in utroque una est. *Quia vero, ut S. Thomas advertit Opusc.* 1. *c.* 1. *ea quae* „ *sunt in Deo* incomprehensibilia sunt, et definiri a nobis non possunt, convenientius „ utimur in Deo nominibus communibus, quam propriis; propter quod maxime proprium „ nomen ejus dicitur esse, Qui est, ut patet Ex. 3. sicut enim caussa est communius, „ quam elementum, ita et principium, quam caussa. *Et* 1. *p. q.* 33. *a.* 1. *ad* 2. Hoc „ nomen caussa videtur importare diversitatem substantiae, et dependentiam alicujus „ ab altero, quam non importat nomen principium.

(4) Vide S. Thomam 5. Metaph. lect. 5.

(5) Subjectum accidentium vocari etiam quandoque solet caussa *materialis*, non quod omne subjectum accidentium sit materiale, cum et Angelis, et animae nostrae multa insint accidentia; sed ob similitudinem cum materia; sicut enim formae in materia recipiuntur, ita accidentia in subjecto. Neque inde timendum est, quod Wolfius metuit, ne in sinistram partem nomen materiae in spiritibus accipiatur; nam constituta eorum immaterialitate, jam constat, quo sensu accipienda sit caussa materialis. Accuratius tamen substantiae immateriales creatae dicuntur constare ex actu, et potentia. Vide S. Thom. 12. Metaph. lect. 4.

(6) De hac S. Thomas loc. cit. „ Caussa formalis, *inquit*, comparatur dupliciter „ ad rem; uno modo, sicut forma intrinseca rei, et haec dicitur species; alio modo, „ sicut extrinseca a re, ad cujus tamen similitudinem res fieri dicitur, et secundum „ hoc, exemplar rei dicitur forma. Hujusmodi est idea in mente artificis, ad cujus normam artifex conficit opus suum. Confer. idem S. Thomas 1. p. q. 15. a. 1. sqq.

(7) Hujus divisionis ratio perspicua est; etenim ex nihilo nihil fit virtute agentis

formali satis diximus (1). Restat igitur agendum de caussa efficiente, et finali. Itaque de efficiente quaremus 1. de caussa prima efficiente; 2. de caussis efficientibus secundis. 3. de caussis principalibus; 4. de instrumentalibus; 5. de nobilitate caussarum efficientium, earumque ordine inter sese, et cum aliis caussis; 6. de actione caussarum efficientium; 7. de conditionibus ad agendum requisitis; 8. de actionis subjecto.

ARTICULUS I.

Utrum in caussis efficientibus detur prima.

100. Primam caussam ii omnes negarunt, qui casum, et fortunam invexerunt tamquam rerum caussas: ii enim infinitam caussarum seriem finxere, quarum una aliam moveret, ita ut numquam deveniretur ad primam, sed progressus fieret in infinitum. In turpissimo hoc errore Democritus olim (2), et Epicurus (3) versati fuerunt, eosque sequuntur universi Athei ac Deistae recentiores, praesertim Spinosa (4), et Auctor *systematis naturae* (5).

101. Videtur autem ita dicendum 1. quia non repugnat series caussarum efficientium infinita in caussis subordinatis *per accidens*. Nec ergo repugnabit infinita series in caussis *per se* subordinatis. At posita infinitate caussarum, sicut non datur postrema, ita nec principium prima infinitum enim nec principium, nec finem habet. In caussis ergo efficientibus nulla est prima.

102. II. Si tota series infinita entium esset necessaria, non esset opus admittere caussam primam extra illam seriem. Atqui

---

creati, qui proinde praesupponit materiam. Haec autem indifferens est ad rerum species, ut ergo determinetur, requiritur agens. Agens vero non operatur temere; itaque requiritur finis, propter quem agit. (1) Tom. 2. § 190. sqq.

(2) Fuit is Atheorum antesignanus. Vide Plutarchum l. de procreat. animae ex Timaeo.

(3) Legatur Laertius l. 10. et Vallejus apud Ciceronem l. 1. de nat. Deor.

(4) Ethic. par. 2. prop. 13. lem. 3.

(5) Systeme de la nat. c. 1. par. 1. „ L'univers, ce vaste assemblage de tout ce „ qui existe, ne nous offre par tout, que de la matiere, et du mouvement; son en„ semble ne nous montre, qu' une chaine immense de causes, et d'effets „. Et c. 4. „ En substituant la matiere a cet ètre (Dieu) on ne fait que substituer un agent con„ nu, ou possible à connoitre à un agent inconnu, totalemente impossible à connoi„ tre, et dont l'existence est impossible á demonstrer „. *Universum, sive haec vasta collectio omnium rerum existentium, nobis undique non aliud exhibet, quam materiam, et motum. Ejus unio non demonstrat aliud, quam immensam catenam caussarum, et effectuum... Cum materia Deo substituitur, nihil fit aliud quam substituere agentem cognitum, aut qui potest cognosci, agenti incognito, qui cognosci nullo modo potest, et cujus existentia demonstrari nequit.* Quot verba, tot blasphemiae, imo tot deliria. Vere plus quam brutalis homo, qui non percipiebat quae sunt spiritus, nec in iisdem deliriis suis animadvertebat, mente se esse praeditum, qua si fuisset destitutus, ne delirare quidem ita potuisset.

tota series infinita entium est necessaria; si enim talis non foret, id esset, quia singula entia infinitae seriei necessaria non sunt. Possunt tamen haec non esse necessaria, et nihilominus potest tota series esse necessaria; quemadmodum licet quilibet miles satis non sit ad profligandum adversos hostes, non ideo tamen satis non est tota militum collectio. Non oportet ergo primam dari caussam.

103. III. Dari potest series caussarum efficientium absque ultima. Ergo poterit dari series caussarum efficientium sine prima; sicut enim in illa, ita in hac serie cuilibet effectui responderet sufficiens caussa.

104. IV. Si mundus fuisset ab aeterno, tota series entium fuisset aeterna, non tamen quodlibet ens seorsim a tota serie. Ergo similiter potest series caussarum esse independens a prima caussa; et nihilominus quilibet effectus a caussa pendere.

Propositio. *Necessario admittenda est in efficientibus prima omnium caussa.*

105. Demontratur ratione S. Thomae (1). » In omnibus caus- » sis efficientibus ordinatis, primum est caussa medii, et medium » est caussa ultimi, sive sit unum, sive sint plura media. Remota » autem caussa, removetur id, cujus est caussa. Ergo remoto pri- » mo, medium caussa esse non poterit. Sed si procedatur in cau- » sis efficientibus in infinitum, nulla caussarum erit prima; ergo » omnes aliae tollentur, quae sunt mediae: hoc autem est mani- » feste falsum. Ergo oportet ponere primam caussam efficientem » esse » (2).

106. Ad primum respondemus, etiam in caussis subordinatis *accidens* repugnare seriem infinitam caussarum, si tollatur prima caussa, ut supra ostensum est (3).

107. Ad secundum dicimus in praedicatis accidentalibus non licere argumentari a singulis ad totam collectionem, quia id quod convenit toti collectioni, potest non convenire singulis. At vero in praedicatis essentialibus valet argumentatio a singulis ad totam collectionem; haec enim praedicata aeque singulis haec toti collectioni conveniunt. Esse autem contingenter, et non necessario, essentialiter convenit cuilibet enti creato, cum Deus tantum necessario existat, quia est ipsum esse, ut dictum est (4). Quare neque singula entia creata, neque tota eorum collectio, si infinita ponatur, possunt esse a seipsis; ideoque, exclusa prima caussa, nullum esset ens creatum. Quod vero caedantur hostes in bello, hoc accidit militibus singulis, totique eorum collectioni (5).

---

(1) I. 1. con. Gen: c. 13. (2) Vide eundem S. Thomam 2. Metaph. lect. 3.
(3) Tom. 2. § 779. Vide S. Thom. 1. p. q. 46. a. 2. ad 7. (4) § 74.
(5) Non pigeat animadvertere, propositum sophisma achillem esse Atheistarum. Videtis autem, quam facillime sit exsufflatum.

108. Ad tertium respondemus cum S. Thoma (1), ultimam caussam non esse caussam mediae, cum effectus sit posterior caussa. At vero quaelibet media in serie caussarum efficientium est effectus primae.

109. Ad quartum responsio patet ex dictis: nam esse in tempore accidit enti creato; ideoque tota series potuit esse ab aeterno, et quodlibet eorum in tempore. At dependentia caussarum mediarum a prima caussa est essentialis, cum quaelibet caussa media creata sit.

ARTICULUS II.

Utrum praeter primam Caussam, dentur etiam Causse secundae revera efficientes.

110. Constituta existentia primae Caussae efficientis, ad secundas progredimur. Circa quas primum sese offert Petrus Baelius, qui post Auctorem Moniti in Icona Socinianismi (2), absolute pronunciat, *Deum omnia agere, nec inter creaturas ullam esse caussam, sive primam sive secundam, imo ne occasionalem quidem.* Idipsum tenuit Sturmius (3) et Franciscus Lamyus (4), quamquam is postremus sibimet contradicere videatur (5).

111. Deinde sese offerunt *Occasionalistae*, sic dicti, quia creatis caussis omnem quidem agendi vim adimunt, eas tamen vocant *occasionales*, quia Deo occasionem praebent, ut effectus producat (6). Vetus haec fuit sententia, quam S. Thomas describit (7). Inde sententiam mutuatus est suam Malebrancius, qui aperte pro-

---

(1) § 108.

(2) Apud Leibnitium Theod. l. 5. § 386. qui ibid. § 383. putat, illud Monitum ab eodem Baelio forsan prodiisse.

(3) Dissert. de naturae idolo.

(4) *Lett. Philos. lett.* 5. *prop.* 2. *coroll.* 8.

(5) Nam ibid. nunc concedit, nunc negat menti humanae vim efformandi sibi ideas, eliciendique volitiones.

(6) Arnaldus *Reflex. sur. le syst. de la nat. et de la grac. l.* 1. *c.* 1. advertit ex mente *Occasionalistarum*, caussas occasionales vocari, quia iis positis, statim habetur effectus qui a Deo producitur ob legem quam Deus ipse statuit. Insuper, quia sine ipsis numquam effectus producitur. Eas autem, ajunt, non a Deo, sed a seipsis determinari ad statum, in quo eis positis, Deus producit effectum. Cum autem ita scribunt, aperte sibi contradicunt; nam quomodo possunt se determinare, nisi aliquid agant? si autem aliquid agunt, quomodo sunt caussae mere occasionales, et nihil revera agentes?

(7) Q. 3. de pot. a. 7. „ Dicendum, *inquit*, quod simpliciter concedendum est „ Deum operari in natura, et voluntate operantibus. Sed quidam hoc non intelligen„ tes, in errorem inciderunt, attribuentes Deo hoc modo omnem naturae operationem, „ quod res penitus naturalis nihil ageret per virtutem propriam... unde dicebant, quod „ ignis non calefacit, sed Deus creat calorem in re calefacta. Sed si objiceretur con„ tra eos, quod ex applicatione ignis ad calefactibile, semper sequatur calefactio, ni„ si per accidens esset aliquod impedimentum igni; quod ostendit, ignem esse caus„ sam caloris per se · dicebant, quod Deus ita statuit, ut iste cursus servaretur „. En ipsa sententia *Occasionalistarum* iisdem ferme eorum verbis descripta.

nunciat (1): *Non modo corpora non possunt esse verae caussae ullius rei; Mentes etiam nobilissimae in eadem versantur impotentia* (2). Nonnulli autem, ut Turrius (3) vim agendi rebus animatis concedunt, inanimatis denegant (4). Le Grand (5), et Purchotius (6) spiritibus creatis concedunt volendi vim, non autem cognoscendi, nimirum, ex praeconcepta Cartesii sententia statuente, perceptionem non esse actionem, sed passionem (7).

112. Videtur autem, nullam dari caussam secundam revera efficientem, 1. quidem, quia Sacrae Litterae omnem efficiendi vim soli Deo tribuunt. Psal. 146. v. 8. dicitur: *Qui producit in montibus foenum, et herbam servituti hominum.* Isaiae 26. v. 12. *Omnia opera nostra operatus es in nobis.* Cor. 12. v. 6. *Qui operatur omnia in omnibus.* Philip. 2. v. 13. *Deus est enim, qui operatur in vobis et velle, et perficere pro bona voluntate.* Quid clarius ad ostendendum, nullam creaturam, ne homine quidem excepto, esse veram caussam efficientem?

113. II. Deus est caussa perfectissima ubique praesens. Non ergo operatur ministerio creaturarum: nam perfectio caussae ex eo cognoscitur, quod aliorum ministerio in operando non egeat.

114. III. Si creatae res vim agendi haberent, seipsas perfectiores facerent, quam fuerunt a Deo productae: nam caussa actu operans, perfectior est seipsa habente tantum operandi vim: actus enim nobilior est potentia. Quis autem dixerit, creaturas a Deo ita imperfectas fuisse productas ut perfici a seipsis debuerint?

115. IV. Objicit Baelius. Conservatio est continuata creatio. Fac igitur, Deum hoc momento, quo cogito, et volo, me creare, necessario me creabit cum tali cogitatione, et volitione. Haec autem cogitatio, et volitio, una mecum incipiunt. Non sunt ergo a me, qui in primo existentiae momento non possum cum Deo concurrere ad mei productionem, neque ad productionem cujusvis actionis; agerem enim, antequam essem. Sunt igitur a Deo tantum. Et propterea S. Thomas, aliique Theologi docent, quod, si Angeli peccassent in primo suae creationis instanti, peccatum tribueretur Deo. Si ergo conservatio est continuata creatio, et in creatione omnes actiones sunt a solo Deo, sequitur; a solo Deo esse omnes omnino actiones creaturarum, quarum nullum est instans, in quo non indigeant a Deo conservari.

---

(1) De inquis. Ver. par. 2. de meth. l. 6. c. 3.

(2) Cum Malebrancius accusaretur negatae libertatis, propterea quod omnem agendi vim mentibus negasset, f ssus fuit in illustrationibus ad l. 6. in Respons. ad 6. arg. *hominem velle, et seipsum determinare.* Si haec verba, uti sonant accipiantur, vel ille se retractavit, vel contradictoria dixit; nam quomodo mens impotens ad agendum, poterit velle, et sese determinare? Nonne volitio est quaedam actio? Sed hac de re paulo post dicemus.

(3) Phys. Tom. 1. § 289 (4) Vide quae diximus Tom. 2. pag. 427. not 5.

(5) Inst. Phil. par. 9. a. 5. n. 3. (6) Metaph. par. 2. sect. 3. c. 4.

(7) Quam sententiam impugnavimus Tom. 1. § 258. sqq.

Propositio. *Admittendae sunt caussae secundae revera efficientes.*

116. Ut a caussis liberis incipiamus, eis negari non potest vera efficiendi vis, quin omnino corruat humana libertas. Nam si anima hominis nihil agit, sed Deus tantum in ipsa; anima se habet mere passive. Agitur ergo, non agit. Ad libertatem autem requiritur, ut voluntas se ipsam determinet. Determinare vero seipsam non potest, si tantum agatur, et nihil agat: cum et ipsa determinatio sit actio. Caussae ergo liberae vere sunt efficientes (1). Concilium Tridentinum (2) hoc dogma sancivit: *Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum, et excitatum, nihil cooperari assentiendo Deo... sed velut inanime quoddam, nihil omnino agere, mereque passive se habere, anathema sit.*

117. De corporibus nihil est, quod debeamus hic dicere; ostendimus enim (3), corporibus inesse primum intrinsecum principium motus, quod natura vocatur (4). Debent igitur saltem aliqua cor-

---

(1) Mire haec ratio Malebrancium torsit; non enim is erat, ut vellet negare hominis libertatem. Hinc loc. cit. *Hominem*, ait, *velle, et seipsum determinare concedo.* At paulo post subdit: *Homo vult, sed ipsius voluntates sunt inefficaces in se, nihil producunt, non impediunt, quominus Deus agat omnia. Namque Deus ipse in voluntatibus nostris agit.* Non negamus, Deum agere in voluntatibus nostris. Quaerimus, utrum voluntates ipsae vere agant? Si agunt: non ergo Deus solus agit omnia; dantur proinde verae caussae efficientes praeter Deum. Si vere non agunt, quomodo erunt liberae? Videtur Malebrancius ita fuisse comparatus, ut nollet negare humanam libertatem, et simul nollet apertis verbis retractare sententiam suam denegantem omnem caussam efficientem praeter Deum; ideoque verborum involucris fuisse usum, quibus nec a sententia sua recederet, nec posset accusari negatae libertatis.

(2) Sess. 6. Can. 4. (3) Tom. 2. § 12. sqq.

(4) Adjunguntur vires, et potentiae proximae, ut infra dicemus. Sed neque has, neque illud principium Malebrancius invenit non in corporibus modo, sed nec in quibuscumque creatis rebus. *Quidquid*, inquit, *enitar*, *nullam in me ideam reperio, quae mihi repraesentet quid esse possit vis, aut potentia, quae rebus creatis vulgo tribuitur.* Quid hoc? An quia Malebrancius nullam talem ideam in se invenire, praejudiciis implicatus, potuit, nulla revera exstabit? Quam multarum rerum ille non habuit ideas. Oportebitne eas negare, quia eas ille nequivit attingere? Addit; *Nec me temerarium ferre judicium credo, dum assero, eos qui defendunt, res creatas in se vim, et potentiam habere, rem in medium proferre, quam ipsi clare non concipiunt.* Jam Malebrancius cogitationum omnium aliorum hominum scrutator, et comprehensor existit. Quid si ii reponerent, ab se rem illam clare, distincteque concipi? Sed *ego*, inquit, *sum homo aeque ac ipsi.* Praeclara ratio. Quasi id quod unus homo nescit clare concipere, nequeat aeque ab omnibus concipi. Malebrancius sibi videbatur clare concipere omnia in Deo. Ceteri vero hanc ejus conceptionem *entusiasmum*, et puerilem errorem esse cognoscunt. Ipse putabat demonstrari non posse corporum existentiam... Ceteri ipsum in hac re delirasse credunt. At vero demus Malebrancio ideam vis, et potentiae non posse concipi clare; quid propterea? Negandane erit earum existentia? Quam magnus est rerum numerus, quarum idea est obscura, et tamen earum existentia certissime, evidentissimeque constat? Poterit ergo esse clara existentia vis, et potentiae, quin sit clara ipsarum idea. Quod si vis, et potentia existunt, ut operationes a nobis ipsis elicitae evidenter ostendunt, ecquaenam est Malebrancii ratio? Non negabit ipse spirituum existentiam, quamquam eorum ideam, prout in seipsis sunt, efformare frustra conabitur.

pora activitate pollere, atque adeo caussae efficientes merito dicuntur (1).

118. Generatim vero propositionem probamus rationibus S. Thomae (2). Prima ratio. » Contra rationem sapientiae est, ut sit ali» quid frustra in operibus sapientis. Si autem res creatae nullo » modo operentur ad effectus producendos, sed solus Deus ope» retur omnia immediate, frustra essent adhibitae ab ipso aliae » res ad producendos effectus (3). Repugnat igitur praedicta posi» tio divinae sapientiae » (4).

119. Altera ratio. » Perfectio effectus determinat perfectionem » caussae; major enim virtus perfectiorem effectum inducit. Deus » autem est perfectissimum agens. Oportet igitur, quod res ab ipso » creatae, perfectionem ab eo consequantur. Detrahere ergo perfe» ctioni creaturarum, est detrahere perfectioni divinae virtutis. Sed » si nulla creatura habet aliquam actionem ad aliquem effectum » producendum, multum detrahitur perfectioni creaturae; ex abun» dantia enim perfectionis est, quod perfectionem, quam habet, » possit alteri communicare. Detrahit ergo haec positio divinae » virtuti. »

120. Tertia ratio. » Sicut est boni bonum facere, ita sum» mi Boni est aliquid optime facere. Deus autem est summum » bonum. Igitur ejus est facere optime (5) omnia. Melius autem est » bonum, quod alicui collatum, sit multorum commune, quam » quod sit proprium, quia bonum commune semper invenitur esse » divinius, quam bonum unius tantum. Sed bonum unius fit mul» tis commune, si ab uno in alia derivatur: quod non potest » esse, nisi inquantum diffundit ipsum in alia per propriam actio» nem; si vero potestatem non habet illud in alia transfundendi, » manet sibi ipsi proprium. Sic igitur Deus rebus creatis suam bo» nitatem communicavit, ut una res quod accepit, possit in aliam » rem transfundere. Detrahere ergo actiones proprias rebus crea» tis, est divinae bonitati derogare. » Ex quibus invictissime constat, sententiam *Occasionalistarum* detrahere Divinae sapientiae, virtuti, ac bonitati (6), proindeque esse omnino rejiciendam.

---

(1) Hanc corporibus activitatem neque Newtoniani, neque Leibnitiani denegant.

(2) l. 3. cont, Gen. c. 69.

(3) Nec satis est dicere, eas res esse caussas occasionales; nam sic ipsae revera nihil agerent, adeoque frustra adhiberentur.

(4) Hanc eandem rationem adhibet Jaquelotius Confor. de la Foy par. 2. c. 9.

(5) *Optime*, inquit, non *optimum*: nam Deus *optime* quidem omnia facit non autem facit nec facere potest *optimum* inter possibilia, ut Leibnitius finxit. Vide quae diximus Tom. 3. § 123. sqq.

(6) Has rationes ne procul quidem Malebrancius vidit; nam si vidisset, abstinuisset sane ab accusandis veluti in Divinitatem contumeliosis iis, qui agendi potentiam rebus creatis tribuunt. Jam Tom. 2. pag. 11. not. 2. expendimus quae ille habet de idea potentiae activae, quod sit *idea veri Numinis inferioris*. Nunc pauca addimus de alia ejus accusatione, „ Credere, *inquit*, difficile est, veras potentias, et entitates, quae

121. Ad primum respondemus, relatos Scripturae Textus intelligendos esse, vel de Deo agente tamquam caussa universali, vel de ipso agente quidem speciali providentia, sed minime excludente actiones caussarum secundarum. Nam eadem Scriptura quae dicit, Deum *producere in montibus foenum, et herbam servituti hominum*, dicit quoque Gen. 1. v. 11, *Germinet terra herbam virentem*. Quod autem dicitur Deus *operari omnia opera nostra, et operari in nobis velle, et perficere*, non significat, nos nihil agere; sic enim fato, et necessitate ageremur, nec locus merito, aut demerito foret. Significat ergo, indigere nos Dei auxilio, ut bene agamus, Deumque ipsum esse, qui auxilio, suo praemovet ad bonum volendum, perficiendumque (1).

122. Ad secundum dicendum, Deum uti ministerio creaturarum, non ex indigentia, sed ut sapientiam, virtutem, bonitatemque suam ostendat, quemadmodum dictum est (2). Profecto, sicut divinae perfectioni maxime detraheretur, si non posset Deus creaturis esse communicare; non enim foret omnipotens; ita eidem perfectioni detraheretur, si non posset communicare creaturis agendi potentiam (3).

123. Ad tertium dicimus, perfectionem, quam creaturae, cum agunt, adipiscuntur, Deum non excludere; tum quia virtus, quam creaturae habent ad agendum, est a Deo ipsis collata; tum quia in ipsis etiam actionibus creaturarum Deus agit, qui operatur im-

---

„ in nos agere, nos aliquo dolore punire, aut aliqua voluptate remunerari possunt, „ nec amore, nec timore dignas esse. At vero cum amor, et timor sint vera adora„ tio, si hasce admittunt potentias, ab iis adorandis difficile arceri queunt „. Ridicula sane ratio. Cum amamus proximum nostrum, ut Deus jubet; cum publicas timemus Potestates, easque reveremur, et colimus tamquam Dei ministros; periculum erit, ne illum amantes, hasque timentes, in idololatriam labamus, eis exhibentes adorationem Deo debitam? Nescivit Malebrancius ideam Religionis, qua cultum Deo exhibemus; hunc enim exhibemus Deo, non quacumque ratione, sed quatenus *primum est principium creationis, et gubernationis rerum*. Vide S. Thom. 2. 2. q. 81. a. 3. Sed piget in hisce refutandis ineptiis tempus inutiliter terere.

(1) S. Thomas explicans laudata Apostoli verba Philip. 2. lect. 3. „ Excludit, *inquit*, quatuor falsas existimationes. Unam hominum credentium, quod homo per li„ berum arbitrium possit salvari absque divino auxilio.... Alii omnino negant liberum „ arbitrium, dicentes, quod homo necessitatur a fato, vel a Providentia divina. Et „ hoc excludit, cum dicit; *In vobis;* quia interius per instinctum movet voluntatem „ ad bene operandum... Tertia Pelagianorum, sicut et primi dicentium, electiones es„ se in nobis, et prosequutiones operum in Deo.. Et hoc excludit dicens: *et velle, et* „ *perficere*... Quarta, quod Deus facit omne bonum in nobis, et hoc per merita no„ stra. Ho excludit, cum dicit: *pro bona voluntate*, scilicet sua, non pro meritis nostris „. Videtis ergo, Apostoli verba suadere propositionem nostram; nam si Deus solus omnia in nobis operaretur, nullum esset liberum arbitrium, et fati necessitas induceretur. Quem errorem Apostolus illis verbis excludit.

(2) § 119. sqq. Vide S. Thom. l. 3 con. Gen. c. 70.

(3) Tantum igitur abest, ut idea virtutis activae in caussis secundis sit idea Numinis inferioris, ut Malebrancius ineptissime ait loc. cit. quin Deus Summum non esset Numen, si non posset aliis communicare vim agendi.

mediate in quolibet operante, non exclusa tamen operatione voluntatis, et naturae, ut ait S. Thomas (1).

124. Ad quartum respondemus cum eodem S. Thoma (2), conservationem rerum non esse quidem a Deo per novam aliquam actionem, sed per continuationem ejusdem actionis, qua Deus dat esse. Esse autem Deus dat aliquibus creaturis immediate per seipsum, eas creando, uti sunt substantiae immateriales, quae nonnisi per actionem creativam possunt esse, cum sint formae simplices, nulli generationi, aut corruptioni obnoxiae. Has igitur Deus qui immediate creavit, immediate conservat in esse, exclusis quibuscumque aliis caussis. Aliis vero creaturis, nempe corporeis, aut compositis ex spiritu, corpore, Deus dat esse mediis aliis caussis. Ut enim advertit Angelicus (3): *Cum sunt multae caussae ordinatae, necesse est, quod effectus dependeat primo quidem, et principaliter a caussa prima; secundario vero ab omnibus caussis mediis. Et ideo principaliter quidem prima caussa est effectus conservativa; secundario vero omnes caussae mediae, et tanto magis, quanto caussa fuerit altior, et primae caussae proximior.* Propositio ergo illa, quam Baelius adsumit: *Conservatio est continuata creatio*, si hoc sensu accipiatur, ut excludat omnes caussas medias respectu cujuscumque actionis, est manifesta petitio principii; de hoc enim disputamus, an praeter Deum primam Caussam, dentur etiam caussae mediae. Quare propositio illa vera non est, nisi respectu rerum, quae immediate sunt a Deo, per exclusionem cujuscumque alterius caussae creatae: nam ceterae conservantur quidem immediate a Deo, sed non excluduntur aliae caussae mediae.

125. Quoniam vero Baelius videtur loqui de anima humana, quae immediate creatur a Deo, et ab ipso immediate conservatur, exclusa quacumque alia caussa creata, quamquam a pluribus etiam caussis creatis pendeat ejus conservatio in corpore; admittimus principium illud intellectum de conservatione animae in suo esse, non vero de operationibus animae; ad eas enim Deus, et anima concurrunt, licet alio, et alio modo. Quare ex illo principio nequaquam infertur Baelii consequutio: nam si Deus hoc momento, quo cogito, et volo (4), me crearet, utique me crearet cogitantem, et volentem: cogitatio autem, et volitio non essent a Deo tamquam a caussa intrinseca vitali (5), sed ab anima agente per intellectum,

(1) q. 3. de pot. a. 7. (2) 1. p. q. 104. a. 1. ad 4. (3) Ibid. a. 2.

(4) De simplici cogitatione, et volitione loquimur; nam ratiocinatio, et volitio cum collatione pendent necessario a praemissis, nec fieri possunt in instanti. Vide S. Thomam 1. p. q. 63. a. 5.

(5) Si Baelius contenderet, cogitationes, et volitiones nostras esse a Deo tamquam a principio intrinseco vitali, sequeretur, Deum esse in nobis principium formale vitae: quod esset purus Spinosismus; viveremus enim vita Dei, nec aliud esset nostra cogitatio, quam ejusdem Dei modificatio. Si autem cogitatio non est a Deo tamquam a principio vitali; igitur est ab anima, quae proinde agit.

et voluntatem; ipsa enim in eodem instanti, in quo inciperet esse, inciperet etiam cogitare, et velle. Utique non possem concurrere cum Deo ad mei productionem, sic enim caussarem meipsum. Sed quid vetat, ne in eodem momento, in quo Deus me produceret, ut modo sum, ego ipse cogitarem, et vellem (1)? Equidem ut cogitem, et velim, oportet, ut sim, operari enim sequitur esse; sed possem in eodem momento, in quo primum essem, ut modo sum, agere cogitando et volendo; non enim sequeretur, me agere, antequam essem; nam tunc primum agerem, cum primum essem; quandoquidem non requiritur, ut caussa sit semper duratione prior effectu, sed satis est, ut sit prior natura (2), ut infra dicemus sicut sol cum primum fuit creatus, statim illuminavit totum hemisphaerium, quamquam illuminatio fuerit a Sole tamquam a caussa. Nulla ergo vis inest Baelii sophismati, quod falso nititur principio.

126. Multo magis falsum est, quod S. Thomae, aliisque Theologis Baelius imponit; numquam enim ii docuerunt, actiones Angelorum in primo eorum creationis instanti fuisse a solo Deo tamquam ab unica caussa; docuerunt immo, Angelos universos fuisse creatos in gratia, et in primo illo instanti meruisse; mereri autem nonnisi per proprios actus potuere (3). Quod autem Angeli non potuerint peccare in primo instanti, non fuit ex eo quod prima eorum operatio fuerit actio solius Dei, sed quia *operatio, quae simul incipit cum esse rei, est ei ab agente, a quo habet esse*, ut loquitur S. Thomas (4), sive est ab agente specialiter applicante. Et idcirco si Angeli peccassent in primo instanti, peccatum fuisset attributum Deo, qui illos non permittendo malitiam tamquam generalis Provisor, sed specialiter applicando, ad peccati actum promovisset: quod plane repugnat.

ARTICULUS III.

Utrum praeter Caussam primam aliae dentur caussae principales efficientes.

127. Multae sunt caussarum efficientium divisiones. Itaque praeter Caussam primam in omni genere, scilicet Deum, et praeter caussas secundas, quae etiam possunt esse primae, sed in ali-

---

(1) S. Thomas loc. cit. *Res aliqua,* inquit, *in primo instanti, in quo incipit esse, simul incipere potest operari.*

(2) Vide S. Thomam q. 3. de pot. a. 13. Eadem responsione utitur Leibnitius loc. cit. ut Baelio occurrat, adhibita nempe distinctione prioritatis *temporis*, et *naturae*, sive *anterioritatis in signo rationis*. Qua in re animadvertite, Recentiores, cum debent objecta solvere ad Scholasticos confugere, exque ipsis mutuari terminos, quos alias sannis excipiunt.

(3) Confer S. Thomam 1. p q. 62. a. 4.

(4) Ibidem q. 63. a. 5

quo tantum determinato genere, caussa efficiens dividitur 1. in caussam *per se*, et caussam *per accidens*. Caussa *per se* dicitur illa quae ex sui natura ordinatur ad productionem effectus; sicut statuarius dicitur *per se* caussa statuae, quia absque statuario, quisquis ille sit, statua non efformatur. Quod autem statuarius sit hic. vel ille homo; id contingit effectui, qua ratione effectus est; quare respectu ejus dicitur hic statuarius esse caussa *per accidens*. Licet enim statua sine statuario non sit; quod tamen sit hic statuarius, accidit effectui (1). Ad caussas *per accidens* reducitur *casus* et *fortuna*, sive ea, quae contigunt praeter intentionem agentium particularium, licet non sine intentione Caussae primae, cui nihil est fortuitum, quaeque sapientissime ordinat universa. Atque hoc sensu, omnis effectus, sive caussa *per accidens* reducitur in caussam *per se* (2). Ad easdem caussas *per accidens* reducuntur caussae removentes impedimenta (3).

128. Dividitur 2. in caussam *principalem*, et *instrumentalem*. *Principalis* est, quae agit virtute propria, ut ignis comburens. *Instrumentalis*, quae agit virtute alterius, ut malleus contundens (4).

129. Dividitur 3. in caussam *universalem, et particularem*. Haec nonnisi ejusdem speciei naturales effectus, valet producere, ut homo hominem. Illa ad plures sese extendit effectus specie diversos, uti Sol producens varias plantarum species.

130. Dividitur 4. in *univocam*, quae effectum producit sibi in specie similem, ut canis canem: et *equivocam*, quae effectus producit specie diversos, sicut ea quae generantur virtute solis. Deus autem neque est *univoca* creaturarum caussa, neque *aequi-*

---

(1) *Statuae factor*, inquit S. Thomas 5. Metaph. lect. 3. *statuae caussa est per se: Polycletus autem per accidens est caussa, inquantum accidit ei factorem statuae esse.* (2) Vide S. Thom. 1. p 116. a. 1.

(3) Idem S. Thomas 5. Metaph. lect. 5. ,, Sciendum est, *ait*, quod aliquid potest ,, dici caussa per accidens alterius dupliciter: uno modo ex parte caussae, quia scilicet ,, illud quod accidit dicitur caussa per accidens, sicut si album (*sive artifex albus*) ,, dicatur caussa domus. Alio modo ex parte effectus, ut scilicet aliquid dicatur caussa per accidens alicujus, quod accidit ei, quod est effectus per se. Quod quidem po- ,, test esse tripliciter. Uno modo, quia habet ordinem necessarium ad effectum; sicut ,, remotio impedimenti habet ordinem necessarium ad effectum. Unde removens prohi- ,, bens, dicitur movens per accidens, sicut columna impedit motum lapidis. Unde re- ,, movens columnam, dicitur per accidens lapidem superpositum. Alio modo, quando ,, accidens habet ordinem ad effectum, non tamen necessarium, nec ut in pluribus, ,, sed ut in paucioribus, sicut inventio thesauri ad effossionem in terra: et hoc modo ,, fortuna, et casus dicuntur caussae per accidens. Tertio, quando nullum ordinem ha- ,, bent, nisi forte secundum existimationem; sicut si aliquis dicat, se esse caussam ,, terraemotus, quia eo intrante domum, accidit terraemotus ,,.

(4) Eodem modo illas definit Wolfius Phil. prim. par. 2. sect. 3. c. 2. § 890. qui tamen § 917. addit caussas *administras*. Sed hae reducuntur ad instrumenta animata. Licet enim Judex sententiam proferendo, agat ut caussa principalis, qua ratione verba pronunciat; nihilominus, quatenus agit auctoritate Principis, est ejus instrumentum. Sic etiam Sacerdos, quatenus consecrat, et absolvit ut Christi Minister, dicitur esse caussa instrumentalis, quia agit in virtute Christi, cujus est Minister.

voca, sed *analoga*; creaturae enim sunt Dei similitudines imperfectae, et per quamdam analogiam (1).

131. Dividitur 5. in caussam *proximam*, quae immediate influit in effectum; et *remotam*, quae mediate; cujusmodi sunt plures moventes creati, quorum unus movet alium (2).

132. Dividitur 6. in caussam *necessarium*, quae scilicet agit naturae vi absque electione: et *liberam*, quae agit per electionem.

133. Dividitur 7. in caussas *ejusdem ordinis*, quas Wolfius (3) vocat *socias* ut pater et mater in generatione filii; et *ordinis diversi*, ut Deus prima caussa, et caussae creatae.

134. Dividitur 8. in caussam *totalem*, sive *ad aequatam*, quae totum producit effectum, et *partialem*, sive *inadaequatam*, quae partem duntaxat. Equus trahens rhedam solus, caussa totalis est tractionis. Si alius adjungatur equus, ambo erunt caussae partiales.

135. Dividitur 9. in caussam *physicam*, quae per verum motum: et *moralem*, quae jubendo, monendo, excitando, etc. agit. Ad hanc classem pertinent caussae *occasionales*, quae alliciendo, vel excitando movent.

136. Dividitur 10. in caussam agentem ut *quod*, quod est ipsum suppositum agens; et agentem ut *quo*, quod est vel principium substantiale *ut quo totale* actionis, sive natura, ut humanitas; vel principium substantiale *partiale*, ut *quo*, sive forma, ut anima; vel principium accidentale intrinsecum, ut *quo*, sive potentia aut haibitus; vel principium *extrinsecum* ut *quo*, sive instrumentum separatum.

137. Denique a S. Thoma (4) distinguuntur quatuor modi caussae efficientis, scilicet. perficientis, disponentis, adjuvantis, et consiliantis. *Perficiens autem dicitur caussa efficiens quae ultimam rei perfectionem caussat, sicut . . . aedificator domus. Disponens autem, quod non inducit ultimam formam perfectivam, sed tantummodo praeparat materiam ad formam, sicut ille qui dolat ligna, et lapides, dicitur domum facere. Et haec non proprie dicitur efficiens domus, quia id, quod ipse facit non est, nisi domus in potentia. Magis tamen proprie erit efficiens, si inducat ultimam dispositionem* (5), *ad quam sequitur de necessitate for-*

---

(1) Vide S. Thom. in 1. d. 8. q. 1. a. 2. et 1. p. q 4. a. 3. et q. 45. a. 7.

(2) Legatur S. Thomas 1. p. q. 52. a. 3.

(3) Loc. cit. § 919.

(4) 5. Metaph. lect. 2.

(5) Dispositiones aliae dicuntur *praeviae*, aliae *concomitantes*. Et praeviae quidem disponunt ad formam, sed formam praecedunt. Sic fides, spes, timor, contritio imperfecta praecedunt justificationem impii. Vide Concilium Trid. sess. 6. c. 6. et sess. 14. c. 4. et S. Thom. 1. 2. q. 113. a 10. Dispositiones autem concomitantes, sunt semper in eodem instanti reali cum forma, a qua procedunt, licet intelligantur ipsam praecedere *in signo naturae*, qua ratione disponunt ad formam. Sic contritio perfecta est in eodem instanti reali cum gratia sanctificante, sine qua haberi non potest justificatio, nec contritio perfecta; nihilominus, qua ratione disponit ad justificationem, intelligitur eam praecedere *in signo naturae*, quia homo per contritionem perfectam ultimo disponitur ad justificationem. S. Thomas in 4. dist. 17. q. 1. a. 5. q. 3. docet, *dispo-*

ma, sicut homo generat hominem non caussans intellectum (idest animam intelligentem), *qui est ab extrinseco. Adjuvans autem dicitur caussa, secundum quod operatur ad principalem effectum. In hoc tamen differt ab agente principali, quia principale agens agit ad finem proprium: adjuvans autem ad finem alienum; sicut qui adjuvat Regem in bello, operatur ad finem Regis. Et haec est dispositio caussae secundariae ad primam. Nam caussa secunda operatur propter finem primae caussae in omnibus agentibus per se ordinatis, sicut militaris propter finem civilis. Consilians autem differt ab efficiente principali, inquantum dat finem, et formam agendi. Et haec est habitudo primi agentis per intellectum ad omne agens secundum, sive sit naturale, sive intellectuale. Nam primum agens intellectuale in omnibus dat finem, et formam agendi secundo agenti, sicut architector navis navim operanti, et primus intellectus toti naturae. Ad hoc autem genus caussae reducitur quidquid facit aliquid quocumque modo esse, non solum secundum esse substantiale, sed secundum accidentale, quod contingit in omni motu, et ideo non solum dicit, quod caussans sit caussa facti, sed etiam mutans mutati* (1).

138. Ad enumeratas caussas efficientes addit S. Thomas caussam *sine qua non*, de qua sic habet (2): *Caussa sine qua non, si nihil omnino faciat vel disponendo, vel meliorando quantum ad rationem caussandi, nihil habebit supra caussas per accidens* (3). Hujusmodi forent Sacramenta Novae Legis si non essent caussae physicae gratiae, si nempe Deus ordinasset, et quasi pepegisset, ut qui ea acciperent, gratiam ab ipso consequerentur, nihil ad hoc agentibus Sacramentis (4). At vero si caussa *sine qua non*, cooperetur caussae principali agenti; *licet non sit caussa principalis rei, est tamen quaedam concaussa. Sicut respirare est necessarium animali respiranti, quia sine respiratione vivere non potest. Ipsa enim respiratio, etsi non sit caussa vitae, est tamen concaussa, inquantum cooperatur ad contemperamentum caloris, sine quo non est vita* (5). Hoc autem modo facile intelligitur discrimen inter caussam efficientem, et conditionem *sine qua non* (6).

---

sitionem ultimam esse effectum formae in genere caussae formalis, et tamen praecedere ipsam in genere caussae materialis, quatenus subjectum, quod materia dicitur, disponit ad formam.

(1) De hujusmodi recensitis caussarum divisionibus videri potest Clemens Alex. Strom. 8.

(2) In 4. d. 1. a. 4. q. 1.

(3) Ratio pendet ex ipsa notione caussae. Nam ut ait Clemens Alex. loc. cit. *in agendo aliquid, et operando caussa intelligitur.* Sic approximatio ignis ad stupam nihil influit in combustionem, quae tamen sine approximatione non contingit.

(4) S. Thomas loc. cit. hac ratione probat, Sacramenta Novae Legis esse caussas physicas, et non tantum morales gratiae, quia alioquin nihil operarentur, sed essent mera signa.

(5) Idem S. Thomas 5. Metaph. lect. 6.

(6) Haec si legisset Gravesandus, scivisset discrimen inter caussam, et conditionem; scribit enim *Introd. ad Philos.* § 83. *sq.* „ Conditio sine qua non, est illud sine quo

139. Hisce praemissis: ex Veteribus (1) nonnulli, Recentiores vero universi arbitrati sunt, nullam creaturam esse ullius rei, quae propriam entitatem habeat, principalem caussam; plerique tamen admittunt substantias spirituales esse caussas principales suarum actionum, quibus seipsas, et corpora movent; negant vero substantias inanimes posse esse caussas principales etiam modificationum, quae corporibus accidunt (2).

140. Videtur autem ita dicendum, 1. quia si qua creatura posset esse caussa principalis alicujus rei entitatem habentis, haec deberet fieri ex nihilo, ideoque creari; quod tamen solius Dei est, ut infra dicemus.

141. II. S. Augustinus solvens objectum Manichaeorum de principio malo ex illo Christi Domini Matt. 7. v. 18. *Non potest arbor bona malos fructus facere*, etc. ait (3): *non naturas esse istas duas arbores, sed voluntates nostras*. Et alibi (4) » Corpo» rales, *inquit*, caussae, quae magis fiunt, quam faciunt, non sunt » inter caussas efficientes adnumerandae, quoniam hoc possunt, » quod ex ipsis faciunt Spirituum voluntates ». Substantiae ergo inanimes, non sunt caussae ne ipsarum quidem modificationum corporalium.

142. III. Creaturae materiales sunt seipsis inertes. Nullo igitur pacto possunt esse caussae principales; hae siquidem propria gaudere virtute debent, ut dictum est (5).

Propositio. *I. Universae caussae creatae, sunt veluti instrumenta respectu Caussae increatae. II. Nihilominus tam substantiae intellectuales, quam corporeae activae, si propria virtute agant, licet ab alio recepta, sunt in seipsis verae caussae principales suorum effectuum.*

143. Prob. 1. p. ratione S. Thomae (6). In quolibet creato agente invenimus et quod est ens; et quod est hujus, vel alterius speciei, et quod est tale individuum. Atqui hoc individuum agendo non potest constituere aliud in simili specie, nisi prout est quasi instrumentum illius caussae, quae respicit totam speciem;

„ caussa effectum praestare non potest; quamvis in ipsa conditione nulla detur efficacia proprie dicta. Ex gr. lapis gravitate cadit: gravitas est caussa descensus; descendere tamen non potest, nisi sibi permittatur; et haec est conditio. Hac distinctione magis fit intricatus caussae conceptus; non ita facile, quid sit caussae, quid conditio determinari potest „ Si ad traditam a S. Thoma doctrinam attendisset, vidisset utique, facillimum esse determinare quid sit conditio, quid caussa per accidens, quid caussa principalis, quid concaussa.

(1) Vide S. Thom. 3. con. Gent. c. 69. ubi Ferrariensis adnotat, nonnullos Saracenos in hac fuisse sententia.

(2) Ita Spagnius inter ceteros in Dissert. de Caussa efficiente § 231. 265. 305. et 324.

(3) Contra Fortunatum Disp. 2. n. 22. (4) L. 5. de Civ. c. 9. (5) § 128.

(6) L. 2. con. Gen. c. 21. et l. 3. c. 100. et q. 3. de pot. a. 7. et alibi saepe.

si enim foret caussa primaria illius speciei per virtutem propriam non ab alio receptam caussaret seipsum, cum et ipsum sit in eadem specie. V. g. si Sortes virtute propria non accepta ab alio, esset caussa humanitatis, per quam homo constituitur, jam esset caussa sui ipsius cum et ipse per humanitatem constituatur. Multo magis esset sui ipsius caussa, si propria eadem virtute in alio caussaret esse, quod est communissimus effectus. Fieri ergo non potest, ut agens creatum propria virtute non accepta ab alio, constituat aliud in simili specie, aut det ipsi esse; et ideo soli Deo competit dare esse secundum propriam virtutem a nemine acceptam. Omnis autem caussa, quae agit virtute alterius, est veluti instrumentum ejus, a quo virtutem accepit, ut dictum est (1). Oportet igitur, ut universae caussae creatae sint veluti instrumenta respectu Caussae increatae (2).

144. Altera pars probatur ex eodem S. Thoma (3). Ea quae operantur propria virtute, licet ab alio recepta, sunt verae caussae principales; pura enim instrumenta non agunt effectum principalis agentis virtute ipsis propria, sed per virtutem ejusdem principalis agentis, et per ejus motionem, ut paulo post dicemus. Atqui non modo substantiae intellectuales, sed etiam corporeae activae multoties operantur propria virtute a Deo accepta. Et quidem de substantiis intellectualibus est compertum: nam virtute sibi propria, et intelligunt, et volunt, et movent corpora, eisque, si formae sint corporum, ut animae nostrae, vegetationem, sensationem, vitamque tribuunt. De substantiis etiam corporeis activis idipsum est perspicuum; quis enim dixerit, ignem v. g. non comburere propria virtute; arbores propria virtute non augescere, et fructus ferre (4); bruta, et homines non generare, nisi tantum ut mera instrumenta (5)? Non solum ergo substantiae intellectuales, sed etiam corporeae activae agunt propria virtute, licet ab alio recepta, suntque proinde verae caussae principales suorum effectuum; alioquin, ut S. Thomas advertit (6), frustra ipsis collata esset ejusmodi propria virtus: Deus autem sapientissimus nihil frustra operatur.

---

(1) § 128.

(2) Ex hoc principio S. Thomas a. 7. cit. probat, Deum in qualibet re immediate operari, et esse caussam cujuslibet actionis, *inquantum dat virtutem agendi, et inquantum conservat eam, et inquantum applicat actioni, et inquantum ejus virtute omnis alia virtus agit.* Addit vero: *Cum conjunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur, quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis, et naturae.* (3) Art. cit.

(4) Lucae 21. v. 29. sq. dicitur: *Videte ficulneam, et omnes arbores cum producunt jam ex se fructum, scitis, quoniam prope est aestas.* Quid illud *ex se* denotat, nisi propriam virtutem, quam arbores habent producendi fructum?

(5) Cum instrumenta non sibi assimilent effectus, videant qui denegant agentibus corporeis omnem rationem caussae principalis, quomodo Christus consubstantialis fuerit Sanctissimae Deiparae, quae sane non mente, sed corpore Dei Filium in carne concepit. (6) Art. cit.

145. Ad primum respondet idem S. Thomas (1), posse aliquam entitatem effici, quin creetur, si nimirum supponatur subjectum ex quo fiat; ita enim non fit ex nihilo. Sane Adversarii non negant, substantias intellectuales esse caussas principales suarum intellectionum, et volitionum: hae autem entitatem habent, et quidem realem; non enim sunt nihil. Quid ergo? anne substantiae intellectuales vim habent creandi suas intellectiones, et volitiones? Nisi ergo eisdem omnis denegetur agendi vis, concedenda plane est in caussis creatis vis producendi novas aliquas entitates.

146. Ad secundum dicimus, optime ex verbis Domini Matt. 12. v. 33. *Aut facite arborem bonam, aut facite arborem malam* concludere S. Augustinum, ibi Dominum loqui non de arboribus, sed de nostris voluntatibus, quia nemo nostrum potest veram arborem facere; nisi per operationem naturae; et idcirco ait: *Quis est qui possit facere naturam?* Ceterum ex quo nemo nostrum possit naturam arboris facere, quis inferet, unam arborem non posse aliam arborem efficere; cum ita fieri quotidie cernamus?

147. Quod vero idem S. Augustinus dicat, corporales caussas non esse inter caussas efficientes adnumerandas, non est contra propositionem nostram, si S. Doctoris verba accurate expendantur. Nam statim dixerat, omnes creatos spiritus caussas esse, et *maxime rationales*. *Spiritus* autem *creati* nomine, Platonicorum more, non intelligit tantum Angelos, et animas nostras; qui enim dicere poterat, animas nostras, quae sunt spiritus *rationales* esse *maxime* caussas, cum certum sit, Angelos animabus nostris activitate praestare? Intelligit ergo nomine *Spiritus creati* etiam ipsas formas corporum, quae a Platonicis incorporeae ponebantur. Nomine autem *corporalium caussarum* intelligit caussas tantummodo materiales, seu ipsam materiam, quae certe, cum sit mere passiva, non est inter caussas efficientes adnumeranda, nisi prout a spiritibus movetur, idest, vel ab Angelis dum corpora movent, vel a formis, praesertim ab anima rationali, quae corpus humanum vivificat, movetque (2).

148. Ad tertium respondemus, corpora inertia esse, tum ra-

---

(1) l. 3. con. Gen. c. 69.

(2) Insignis est Ciceronis locus l. 1. Acad. ubi Platonis, et Aristotelis de natura sententiam exponens ait: *De natura autem ita dicebant, ut eam dividerent in res duas: ut altera esset efficiens, altera autem, quasi huic se praebens ea, quae efficeretur aliquid. In eo, quod efficeret, vim esse censebant; in eo autem quod efficeretur, materiam quamdam, in utroque tamen utrumque.* Abs dubio quoque est, ideas, quarum participatione rerum species ex Platone constituebantur, eidem fuisse incorporeas. Videri potest Moshemius in not. ad Syst. intell. Cudworthi c. 1. § 26. Ipsemet S. Augustinus l. 3. de Trin. c. 4. ait, *corpora crassiora, et inferiora per subtiliora, et potentiora quodam ordine regi... et corporalia quae objiciuntur extrinsecus, non in anima, sed in ipso corpore aliquid facere.* Ne ergo dicamus, S. Doctorem sibimet fuisse contrarium, explicetur necesse est de caussa pure materiali, cum ait, corporales caussas non esse inter efficientes adnumerandas.

tione materiae, quae cum sit mere passiva, iners est, nullaque activitate pollet seipsa; tum quia corpora inanimata indigent extrinseco movente, a quo applicetur principium intrinsecum activum, quod ipsis inest, ut dictum est (1).

ARTICULUS IV.

Utrum instrumenta agant virtute principalis agentis, vel aliqua vi propria gaudere debeant.

149. Instrumentorum quaedam sunt *conjuncta*, ut manus; quaedam *separata*, ut baculus (2). Rursus quaedam sunt *inanimata*, ut malleus; quaedam *animata*, ut minister (3). Item quaedam sunt *physica*, ut serra; quaedam *moralia*, ut syncrapha; quaedam *naturalia*, ut semina a plantis decisa: quaedam *artificialia*, ut calamus ad scribendum; quaedam *supernaturalia*, ut Sacramenta. De *conjunctis*, et *animatis*, et *moralibus* hic non est sermo: nam *conjuncta* instrumenta sunt ipsae virtutes seu potentiae caussarum principalium emanantes ab earum substantia, si caussae principales creatae sint (4); *moralia* vero non est opus, ut tali virtute polleant; non enim revera agunt physice producendo effectus, sed tantum excitando, et aliciendo, ut dictum est (5).

150. Videtur autem instrumenta non indigere virtute principalis agentis, 1. quia sunt quaedam instrumenta corporea, quae operantur effectus incorporeos, et supernaturales, ut Sacramenta, per quae tamquam per instrumenta Divinae Misericordiae gratia confertur. Virtus autem qua gratia producitur, debet esse spiritualis, et supernaturalis. Idipsum dicendum de igne inferni, quo tamquam instrumento Divinae justitiae daemones, et damnatorum animae torquentur, ut S. Augustinus ait (6), *veris, et miris modis*. Quomodo autem in rebus corporeis potest recipi virtus incorporea, et supernaturalis? Sicut ergo virtus corporea nequit recipi in subjecto incorporeo, ita nec virtus incorporea in corporeis instrumentis.

---

(1) Tom. 2. § 16.

(2) Instrumentum separatum movetur per instrumentum conjunctum, sicut baculus per manum. Humanitas Christi Domini est instrumentum conjunctum Divinitatis caussans gratiam, cujus Deus est caussa efficiens principalis. Sacramenta autem sunt instrumenta separata, in quae a Divinitate Christi per ejus Humanitatem derivatur virtus salutifera gratiae. Vide S. Thom. 3. p. q. 62. a. 5. Vide etiam Conc. Trid. Sess. 6. c. 7.

(3) Sacramenta ipsa sunt instrumenta inanimata, quibus Deus confert gratiam; Ministri vero Sacramentorum sunt instrumenta animata; et ideo requiritur eorum intentio faciendi quod facit Christus, et Ecclesia. Idem S. Thomas loc. cit. q. 64. a. 8. ad 1.

(4) Hanc ponimus exceptionem; quippe Humanitas Christi, quae est instrumentum conjunctum Verbi incarnati, non emanat a Divinitate, sed ab ipsa est in genere caussae efficientis productivae.

(5) § 135 (6) l. 21. de Civ. c. 10.

151. II. Virtus illa, vel esset effectui proportionata, vel secus. Si primum, constitueret caussam principalem. Si alterum, indigeret alia virtute, qua fieret proportionata, et haec rursus alia, et ita porro: quod esse non potest.

152. III. Eadem virtus vel esset in instrumentis permanens, vel transiens. Si permanens, instrumenta agerent propria virtute, nec instrumenta forent. Transiens vero non est: nam character Sacramentalis non modo permanet in anima, sed est indelebilis; et nihilominus, docente S. Thoma (1), se habet ut caussa instrumentalis. Similiter actus Prophetiae datur per modum transeuntis, ut docet idem S. Thomas; et nihilominus est ab anima tamquam a caussa principali.

Prop. *I. Instrumenta, qua ratione instrumenta sunt, non agunt per virtutem suae formae; II. Sed solum per virtutem, qua moventur a principali agente ad producendum ejus effectum: III. Debent tamen esse activa.*

153. Prima pars vix eget probatione: nam si instrumenta, quatenus instrumenta sunt, agerent per virtutem suae formae, agerent virtute propria. Caussae autem agentes virtute propria, sunt principales, ut dictum est (2). Non ergo instrumenta forent instrumenta, contra hypothesim. Instrumenta igitur, qua ratione instrumenta sunt, non agunt per virtutem suae formae (3).

154. Altera pars sequitur ex prima; instrumenta enim aliquid agunt; adhibentur quippe a principali agente ad ejus effectum producendum: ita calamus adhibetur ad scribendum, malleus ad tundendum, scalprum ad incidendum, serra ad secandum. Quis autem dixerit, haec, et similia instrumenta nihil agere? Non autem agunt per virtutem suae formae, ut dictum est (4). Igitur per virtutem, qua moventur a principali agente ad producendum ejus effectum; ac propterea effectus non assimilatur instrumento, sed ideae quam sibi principale agens praestituit (5).

155. Tertia pars ex eo constat, quia nisi instrumenta activa forent; non discriminarentur a puris mediis (6).

---

(1) 3. p. q. 63. a. 2.

(2) § 128. (3) S. Thomas 3. p. q. 62. a. 1. (4) § praec.

(5) S. Thomas loc. cit. *Caussa*, inquit, *instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum, quo movetur a principali agente; unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti: sicut lectus non assimilatur securi, sed arti, quae est in mente artificis.*

(6) Idem S. Thomas ib. ad 2. „ Instrumentum, *ait*, habet duas actiones, unam „ instrumentalem, secundum quam operatur non in virtute propria, sed in virtute principalis agentis; aliam autem habet actionem propriam, quae competit sibi secundum „ propriam formam; sicut securi competit scindere ratione suae acuitatis: facere autem lectum, inquantum est instrumentum artis: non autem perficit instrumentalem „ actionem, nisi exercendo actionem propriam, scindendo enim facit lectum. Et simi-

156. Ad primum respondemus, nihil prohibere, quominus virtus spiritualis, et supernaturalis recipiatur in re corporea non quidem permanenter, et instar virtutis completae, sed instrumentaliter, instar virtutis incompletae, *inquantum scilicet corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali*, *ad aliquem effectum spiritualem inducendum*: *sicut et in ipsa voce sensibili est quaedam vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis*, *inquantum procedit a conceptione mentis* (1). Hoc modo et Sacramenta Novae Legis conferunt gratiam, et ignis inferni torquet daemones, et animas damnatorum, quia videlicet ordinantur a Deo ad ejusmodi effectus spirituales. Quod vero virtus corporea nequeat recipi ullo modo in subjecto incorporeo, ratio discriminis evidens est; non enim spiritus corpori, sed corpus servit spiritui.

157. Ad secundum dicimus, virtutem illam proportionatam esse effectui, non ex seipsa, sed ex motione principalis agentis, a quo derivatur.

158. Ad tertium dicendum, eam virtutem recipi in instrumentis *transeunter*, idest, non ut virtus eorum propria, sed quosque inserviat agenti principali, eique ministret. Quare τὸ *transeunter* non ita est accipiendum, quasi virtus modico semper duret tempore, sed dicitur *transiens*, quia non recipitur ut virtus completa, perficiens subjectum in seipso, sed ut quidpiam incompletum, ordinatum ad effectum principalis agentis. Hinc vero sequitur, characterem posse esse indelebilem, et nihilominus habere rationem virtutis instrumentalis: nam ut S. Thomas (2) advertit: *Virtus instrumentalis magis attenditur secundum conditionem principalis agentis; et ideo character indelebiliter inest animae, non propter sui perfectionem, sed propter perfectionem Sacerdotii Christi, a quo derivatur character, sicut quaedam instrumentalis virtus*. Quia vero actus Prophetiae perficit subjectum in seipso, cum sit actus vitalis; idcirco, etsi transiens, non est a virtute instrumentali.

ARTICULUS V.

Utrum caussae efficientes sint suis effectibus, aliisque caussis priores, et perfectiores.

159. Videtur 1. non esse priores suis effectibus: nam caussae, et effectus sunt correlativa, ideoque sunt simul non tantum natura, sed etiam cognitione, ut dictum est (3).

,, liter Sacramenta corporalia per propriam virtutem, quam exercent circa corpora ,, quae tangunt, efficiunt operationem instrumentalem ex virtute divina circa animam: ,, sicut aqua baptismi abluendo corpus secundum propriam virtutem, abluit animam, ,, inquantum est instrumentum virtutis divinae; nam ex anima, et corpore unum fit ,,.

(1) S. Thomas loc. cit. a. 4. ad 1. (2) Ibidem q. 63. a. 5. ad 1.

(3) Tom. 1. § 649.

160. II. Videntur non esse priores caussis materialibus: nam agentes creati cum agunt, supponunt materiam, circa quam agunt.

161. III. Praeterea caussae sunt invicem caussae. Non ergo sunt priores suis effectibus, alioquin essent simul priores, et posteriores.

162. IV. Dicendum videtur, caussas efficientes esse posse ignobiliores suis effectibus; tum quia semina plantarum sunt ignobiliora plantis, quarum sunt caussae; tum quia corpora caelestia quae, sunt viventibus imperfectiora, ad eorum generationem concurrunt.

Prop. *I. Universae caussae sunt suis effectibus priores, saltem natura. II. In caussando autem, finis ceteras praecedit; efficiens autem praecedit formam, et materiam; materia vero postrema est. III. Quoad perfectionem, caussae instrumentales possunt esse imperfectiores effectibus; principales autem debent esse vel perfectiores suis effectibus, vel aeque perfectae IV. Respectu autem aliarum caussarum, efficiens in caussando est nobilior forma; et forma nobilior materia; omnibus vero praeminet finis. V. Finis autem in agentibus bene ordinatis nobilior est suo effectu; materia vero, et forma sunt suis effectibus adaequatis ignobiliores. VI. Semper autem effectus sunt suis caussis proportionales.*

163. Demonstratur 1. p. ratione S. Thomae (1). In omni caussarum genere effectus dependent a caussis, ut dictum est (2). Quod autem ab alio pendet, est eo posterius saltem *natura*, ut alibi diximus (3). Universae igitur caussae sunt saltem *natura* suis effectibus priores. Hinc sequitur, idem non posse esse sui ipsius caussam; esset enim seipso prius, idest, esset, antequam esset. Sequitur etiam, idem non posse esse simul caussam, et effectum, respectu ejusdem, in eodem genere caussae; esset enim respectu ejusdem prius et posterius in eodem genere; ideoque esset, et non esset prius: quod plane repugnat (4).

164. Alteram partem S. Thomas (5) hac ratione demonstrat: » Materiam non consequitur formam, nisi secundum quod move- » tur ab agente, nihil enim reducit se de potentia in actum.

---

(1) q. 28. de ver. a. 7. (2) § 98. (3) Tom. I. § 679.

(4) Tollitur haec contradictio, si varietur genus caussae, vel idem non sit caussa, et effectus respectu ejusdem. S. Thomas q. 28. de ver. a. 7. ait; „ Contingit secundum diversa genera caussarum, idem respectu ejusdem esse caussam, et caussatum; sicut purgatio est caussa sanitatis in genere caussae efficientis; sanitas vero est caussa purgationis secundum genus caussae finalis „. Ex qua doctrina infert, infusionem gratiae esse priorem remissione culpae secundum ordinem caussae efficientis, et finalis; at vero secundum ordinem caussae materialis dispositivae esse econverso.

(5) I. p. q. 5. a. 4.

» Agens autem non movet, nisi ex intentione finis; si enim agens » non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret » hoc, quam illud. » In caussando igitur finis est prior; deinde agens; postea forma; postremo materia.

165. Quia vero, ut idem S. Thomas (1) advertit, *id quod est primum in caussando, est ultimum in causato, idcirco oportet in caussato, quod primum sit forma per quam est ens: secundo consideratur in ea virtus effectiva, secundum quod est perfectum in esse, quia unumquodque tunc perfectum est, quando potest sibi simile facere... tertio consequitur ratio boni, per quam in ente perfectio fundatur.*

166. Duplex igitur distinguendus est ordo in caussis, unus *in caussando*, qui dicitur ordo *intentionis;* alter *in caussatis*, qui dicitur ordo *executionis*. Ordine *intentionis in caussando* prior est finis, deinde efficiens, postea forma, postremo materia. Ordine *exequutionis in caussato* prior est materia, quae recipit formam; deinde forma quae materiam constituit in certa specie: tum virtus effectiva, per quam caussatum fit perfectum in esse; denique finis, sive bonum, per quod in ente perfectio fundatur (2). Sic ergo finis qui est primo *in caussando*, et ordine *intentionis*, est postremus *in caussatis* et ordine *exequutionis* (3).

167. Tertiam prop. partem, quod ad instrumentata pertinet, demonstramus ex dictis. Ostensum est enim (4), instrumenta, qua ratione sunt instrumenta, non agere virtute propria, neque sibi assimilare effectus. Non oportet igitur, ut instrumenta sint effectibus perfectiora, aut aeque perfecta, sed possunt esse imperfectiora (5).

168. De caussis principalibus sic habeto: Eae, si universales sunt, debent esse effectibus perfectiores; cum enim valeant producere effectus specie diversos, ut dictum est (6), oportet, ut illos virtute eminenter complectantur; siquidem effectus in virtute caussae continentur (7); nisi enim continerentur, caussa illos pro-

---

(1) Ibid. (2) Vide S. Thom. q. 28. de ver. a. 7.

(3) Magni usus est haec doctrina etiam in Theologicis, praesertim cum de Praedestinatione agitur. (4) § 153.

(5) Sic baptismus collatus a ministro haeretico, qui faciat quod facit Ecclesia Catholica, validus est; quia baptismus est a ministro tamquam ab instrumento, a Christo autem Deo tamquam a caussa principali. Ad haec non attendentes S. Cyprianus, aliique Africani Episcopi tenuerunt, baptizatos ab haereticis, esse rebaptizandos; existimarunt enim, non posse Sacramentum Fidei ministrari ab eo qui caret Fide; quasi virtus Sacramenti esset a ministro, et non a Christo auctore Sacramentorum. Confer S. August. Tract. 6. in Joan. et S. Thom. 3. p. q. 64. a. 6. sqq. (6) § 129.

(7) Ut S. Thomas advertit 1. p. q. 4. a. *quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in caussa effectiva, vel secundum eamdem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo, si sit agens aequivocum.* Ex qua ratione probat, *omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo eminentiori modo.*

ducere non valeret. Caussae igitur universales debent esse perfectiores suis effectibus. Maxime vero Deus perfectione excedit quoscumque effectus, cum sit infinitus, et perfectiones omnes creaturarum eminentissimo contineat modo (1).

169. Si autem caussae sint univocae, et de perfectione essentiali sermo sit, eamdem cum effectibus perfectionem habent: nam si eos perfectione essentiali excederent, jam non essent univocae: non enim producerent effectus ejusdem speciei: quod ad rationem caussae univocae requiritur, ut dictum est (2). Nihil autem prohibet, quominus in perfectionibus accidentalibus caussae univocae sint perfectiores suis effectibus; maxime habita ratione dependentiae effectuum ab ipsis; qua quidem ratione effectibus semper praestant: nam effectus a caussis, non caussae ad effectibus dependent (3). Nonnumquam etiam contingit, ut in perfectione aliqua accidentali effectus praestent suis caussis etiam univocis, ut si pater hebes filium generet perspicacis ingenii.

170. Quartam prop. partem demonstramus ex dictis (4). Nam quod ab alio pendet, ignobilius est eo, a quo pendet. Atqui materia pendet a forma; forma ab agente; agens a fine. Agens ergo nobilior est forma; forma nobilior materia; finis vero omnibus praestat.

171. Pars quinta perspicua est, quod ad materiam, et formam intrinsecam pertinet: eae enim caussant componendo totum, quod est effectus earum adaequatus: totum vero nobilius est qualibet sua parte. De fine autem in agentibus bene ordinatis idipsum constat; nihil enim in agentibus bene ordinatis est propter vilius se, si sit principaliter intentum. Ex deordinatione tamen operantium fieri potest, ut id quod est nobilius referatur ad viliora, uti homines peccantes faciunt, dum fruuntur utendis, et utuntur fruendis, hoc est, dum finem ultimum in rebus creatis constituunt.

172. Postremam partem, quod spectat ad caussas efficientes demonstramus ex S. Thoma (5). Effectus esse proportionales suis caussis efficientibus (6), nihil est aliud, quam *effectus in actu*,

---

(1) Perfectiones creaturarum, quaedam in suo conceptu nullam dicunt imperfectionem, et vocantur *simpliciter simplices*, ut sapientia, justitia, etc. atque hae praeexistunt *formaliter* in Deo, modo tamen infinito: nam quidquid est in Deo, infinitum est. Quaedam vero in suo conceptu imperfectionem involvunt, ut esse corpus, equum, hominem etc. et vocantur perfectiones *secundum quid simplices*. Hae autem in Deo non *formaliter*, sed *eminenter* continentur, et quatenus ab eo possunt produci. Vide quae diximus Tom. 2. pag 211. sq. not. 6.

(2) § 130.

(3) Hoc sensu intelligenda sunt quae scribit S. Augustinus l. 83. qq: q. 2. *Omne quod fit, ei a quo fit, par esse non potest.* Et q. 28 *Omne efficiens majus est, quam id quod efficitur.* Hoc sensu etiam S. Thomas loc. cit. ait: *Praeexistere in virtute caussae agentis, non est praeexistere imperfectiori modo, sed perfectiori.*

(4) § praec.

(5) l. 2. cont. Gent. c. 21.

(6) Quamquam Metaphysici hanc propositionem loco axiomatis semper habuerint; nihilominus in Encyclopedia art. *Cause en méchanique, et en physique*, eadem propositio non modo revocatur ad examen, sed etiam dicitur nullius esse utilitatis, item-

caussis actualibus attribui; et effectus in potentia, caussis quae sunt potentia; et similiter effectus particulares, caussis particularibus; universalibus vero caussis universales effectus; ita enim effectus suis caussis proportionaliter respondent. Jam vero nemo dixerit, effectus qui sunt actu, attribuendos non esse caussis actualibus; effectus in potentia, caussis quae sunt in potentia; effectus particulares, caussis particularibus; effectus universales, caussis universalibus. Sunt ergo effectus suis caussis proportionales.

---

que noxia. Ab Encyclopedistis non admodum recessit P. Jacquier Metaph. p. 1. c. 34. a. 3. n. 6. Ait enim; „ In aestimandis effectibus physicis receptum vulgo est principium; *effectus suis caussis proportionales esse*: at hic data occasione, observabimus, „ incertum omnino esse, vel saltem superfluum illud principium „. Ita Philosophi juniores vel ipsa axiomata, quorum veritas per se patet, in dubium revocare, et inutilitatis, atque pernicici accusare conantur. Encyclopedistarum videamus conatus. „ Quand on dit que les *effets sont proportionnels à leurs causes*, ou l'on n'a point „ d'idée claire de ce qu'on dit, ou l'on veut dire que deux *causes*, par exemple, „ sont entr' elles comme leurs effects. Or, si ce sont deux *causes métaphysiques* dont „ on veut parler, comment peut on avancer pareille assertion? Les effets peuvent se „ comparer, parce qu'on peut trouver, qu'un espace est double ou triple, etc. d'un „ autre parcourn dans le meme tems; mais peut on dire, qu'une *cause métaphysique* „ c'est à dire, qui n'est pas elle même un effet matériel, et pour ainsi dire palpa„ ble, soit double d'une autre *cause métaphysique*? C'est comme si l'on disoit „ qu'une sensation est double d'une autre; que le blanc est double du rouge, etc. „ Je vois deux objets, dont l'un est double de l'autre; peut on dire que mes deux „ sensations sont proportionnelles à leurs objets? Un autre inconvenient du principe „ dont il s'agit, c'est le grand nombre de paralogismes, dans lesquels il peut en„ traîner, lorsqu'on fait mal démêler les *causes* qui se compliquent quelquefois „ plusieurs ensemble, pour produire un'effet qui paroît unique. Rien n'est si com„ mun que cette mauvaise maniere de raisonner. Concluons donc que le principe dont „ nous parlons est inutile, et même dangereux „. *Cum dicuntur effectus proportionales esse suis caussis, aut nulla hujusce dicti habetur idea clara, aut significatur, duas causas esse inter se, ut earum effectus. Si autem hae duae caussae sunt metaphysicae (* Animadvertite Encyclopedistarum arguendi solertiam: cum enim de *caussis in Mechanica, et Physica* agere instituerint, nunc ad caussas *metaphycas* digrediuntur *) qua ratione id potest adseri? Effectus comparari possunt, quia reperiri potest unum spatium esse duplum aut triplum alio spatio decurso eodem tempore: at dicine potest, unam caussam metaphysicam, quae scilicet seipsa non est effectus materialis, et ut ita dicamus palpabilis, sit duplum alterius caussae metaphysicae? Hoc idem perinde esset ac si diceretur una sensatio esse alterius dupla, aut album esse duplum rubri etc. Video duo objecta, quorum unum est duplum alterius: dicine potest, duas meas sensationes esse proportionales suis objectis? Alterum absurdum principii de quo agitur, est magnus paralogismorum numerus, in quibus involvi quis potest, cum recte secernere nescit caussas, quarum plures aliquando conjunguntur ad producendum aliquem effectum, qui videtur esse unicus. Nihil est adeo commune, quam perversus hic ratiocinandi modus. Concludamus igitur, principium de quo agimus, inutile, ac perniciosum esse.* Eadem ferme habet P. Jacquier loc. cit. ideoque ab ejus describendis verbis supersedemus, ne simus longiores. Nunc vero ab Encyclopedistis petimus 1. quodnam sit principium, de quo disputatur? Hoc sane: *effectus sunt proportionales suis caussis.* Cur ergo comparant duas caussas inter sese, cum non sit sermo de tali comparatione caussarum, sed de comparatione effectuum cum suis caussis? Vide nostrum Moniglia de Mente hum. par. 2. sect. 5. n. 3. in not. Quaenam igitur est haec consequutio: duae caussae non sunt inter se ut earum effectus; ergo effectus non est proportionalis suae

173. Praeterea, effectus ordinati non possunt procedere a caussis non ordinatis, nisi forte per accidens. Quae autem ordinata sunt, proportionem habent adinvincem; nihil enim aliud est proportio, quam ordo. Effectus autem caussarum efficientium ordinati sunt, quemadmodum et ipsae caussae sunt ordinatae; quem ordinem qui non videt, est plane caecus: nam eo sublato, quid esset hoc Uni-

---

caussae? Nonne poterit unus effectus tantundem habere perfectionis, quantum in ejus caussa reperitur, v. g. filius respectu parentum; quin alter effectus tantundem perfectionis habeat, quantum reperitur in caussa, v. g. creatura respectu Dei? Encyclopedistae igitur, et cum ipsis P. Jacquier nullam praefati principii claram habebant ideam, et in apertum paralogismum sunt prolapsi, sumentes non caussam pro caussa illationis. Petimus 2. an saltem aliquando dari possint duae caussae, quae sint inter se, ut earum effectus? Quis dubitabit, si duae caussae sint univocae? nam sicut in perfectione essentiali se habent Sortes, et Plato inter se, cum generant filios, ita se habent filii geniti. Si autem caussae sint aequivocae, quis etiam dubitabit, duas earum tali proportionali modo se habere inter se; sicut se habent inter se proportionaliter earum effectus? V. g. Sol, et Luna sunt caussae aequivocae aestus maris, ipsis Newtonianis consentientibus, ut diximus Tom. 4. § 321 sunt enim caussae universales. Sicut ergo Sol, et Luna se habent inter se, cum caussant aestus maris; ita aestus maris qui sunt effectus, se habent ad Solem, et Lunam. Quid ergo Encyclopedistae concludunt? Ajunt porro, effectus comparari posse, propterea quod unum spatium potest esse duplum, vel triplum alterius. Nos autem petimus 3. quare spatium decursum ab uno corpore, sit duplum, aut triplum alterius? Equidem non aliunde quam a virtute moventium, quae ita movent corpora illa, ut unum decurrat duplum, vel triplum spatium alterius. Datur ergo proportio inter moventia, et corpora mota; non enim corpora, si inanimata sint, moventur a seipsis. Itaque si duplum, aut triplum spatium decurritur a corpore moto, debet esse in caussa movente dupla, aut tripla virtus ad ipsum movendum. Si ergo dentur duo corpora quorum unum decurrit spatium duplum, alterum triplum, oportet, ut in caussa movente corpus per spatium duplum, sit dupla virtus; et in caussa movente corpus per spatium triplum, sit tripla virtus; alioquin quomodo corpora illa moverentur? At vero inquit P. Jacquier loc. cit. hujusmodi virtutes, idest, impulsiones nihil sunt aliud quam motus unius corporis alterum impellentis. Belle sane! quasi aliquid possit movere, et impellere, quin ullam habeat movendi, et impellendi vim. Quod si caussae agunt impulsione sine ulla vi, explicet P. Jacquier, quomodo haec impulsio compati possit cum attractione Nevvtoniana; quomodo Sol immensum distans a tellure, et ceteris planetis, illos trahat, et vicissim trahatur. Sed rursus addit: si dentur aliae caussae intrinsecae, *perinde ridiculum foret, ac si sensatio una alterius dupla, vel tripla diceretur*. Nos autem non in sensationibus tantum, sed in ipsis habitibus intellectus, et voluntatis, eorumque actibus gradus admittimus, quibus intendi, augeri, diminuique possunt. Quis enim dixerit, Fidem, Spem, Caritatem ceterasque virtutes in omnibus eumdem intensionis gradum habere, nisi velit non modo se deridiculum ostendere, sed Stoicorum renovare deliria, qui virtutum, et vitiorum aequalitatem in hominibus somniabant? Cur ergo dici non poterit, duae sensationes duorum objectorum, quorum unum est duplum alterius, esse proportionales iisdem objectis? idest, eo modo se habere sensationem ad objectum v. g. ut quinque, quo modo se habet sensatio ad objectum ut decem; nam posita eadem distantia, eademque potentiae vi, distinctius videtur objectum ut decem quam objectum ut quinque. Quod autem additur de paralogismis, idipsum ingens paralogismus est; non enim neganda est veritas principiorum, quia ipsis nonnulli abutuntur, vel inscitia, vel malitia. Ut autem quisque perspiciat, quam sibimet Encyclopedistae cohaereant, adeatur eorum Articulus *Effet*; atque in eo reperietur plane adserta proportio effectuum cum suis caussis. Quid vero est hoc aliud, quam contradictoria in eodem Opere dicere? Scimus effugium, quia scilicet non omnes Articuli Encyclopedici eumdem habent Auctorem. Sed utrum haec legitima sit excusatio, nobis tacentibus, universi vident.

versum, nisi confusum, perturbatumque chaos? Reperitur ergo proportio inter caussas efficientes et earum effectus. (1).

174. Insuper, quidquid perfectionis est in effectu, resperiri debet in caussa vel formaliter, vel eminenter, ut dictum est (2). Omnis igitur perfectio quae est in effectu, proportionali modo existere debet in caussa, ita ut si caussa sit univoca, perfectio effectus reperiri debeat in caussa secundum eamdem rationem essentialem specificam, sicut homo generat hominem, non autem leonem. Si vero caussa sit aequivoca, vel analoga, perfectio effectus debet esse eminenter in caussa. Constat igitur proportio effectuum cum suis caussis efficientibus.

175. Haec autem intelligenda sunt de caussis *per se:* nam caussae *per accidens*, qua ratione sunt tales, proportionem ex seipsis non habent cum effectibus, nisi omnia concurrant, quae ad eos effectus determinant, ut ostendit S. Thomas (3); si enim seipsis haberent ejusmodi proportionem, jam essent caussae *per se.* Quia vero etiam caussae *per accidens* subduntur primae Caussae universa ordinanti, idcirco etiam earum effectus proportionem cum ipsis habent ex Dei ordinatione cuncta disponentis in numero, pondere, et mensura, ideoque caussae per accidens reducuntur etiam in caussam *per se*, ut dictum est (4).

176. Non minus constat proportio inter caussas materiales, et formales, et earum effectus. Hae siquidem non aliter caussant, quam per suasmet entitates; materia quidem recipiendo formam (quae receptio dicitur materiae caussalitas); forma vero perficiendo, et ad certam speciem determinando materiam (quae perfectio, et determinatio dicitur caussalitas formae). Dum autem materia formam recipit, et forma perficit materiam, sit compositum ex materia, et forma quod est earum effectus adaequatus (5); neque enim materia, et forma aliter caussant, quam exhibendo seipsas ad constituendum totum compositum. Cum ergo compositum coalescat ex partibus; manifesta est proportio inter ipsum. et materiam, et formam; qui enim fieri posset, ut partes unirentur, nisi propor-

(1) Qui negant hanc proportionem, negare quoque debent ordinem caussarum, et effectuum. Hoc autem negato ordine, inducitur casus. Vide S. Thom. l. 2. con. Gen. c. 41. Hanc consequutionem P. Jacquier non vidit. An viderint Encyclopedistae, non decernimus. (2) Pag. 75. not. 1.

(3) In 2. d. 21. q. 1. a. 3, ubi hac ratione probat, tentationem non esse per se appetendam, quia per se ordinata est ad hominis perditionem, ad salutem vero non ordinatur, nisi per accidens, quia scilice, vincitur per auxilium divinae gratiae. *Et ideo*, inquit, *tentari simpliciter non est appetendum; sed tentari, et vincere simul acceptum, appetendum est. Sed quia propter nostram fragilitatem victoria nimis dubia est, ideo securius fugitur, quam quaeratur.* (4) § 127.

(5) *Adaequatus*, inquam: nam effectus inadequatus materiae est ipsa forma, ut recepta in materia et effectus inadaequatus formae est ipsa materia, ut perfecta per formam. Qua ratione S. Thomas q. 7. de ver. a. 7. ad 1. ait, caussam formalem perfectiorem esse suo effectu; loquitur enim de effectu inadaequato.

tionem haberent tam inter sese (1), quam cum ipso composito, quod constituunt? Forma etiam non recipitur, nisi in materia apta, et disposita ad eam recipiendam. Oportet ergo, ut inter materiam recipientem, et formam receptam sit proportio; alioquin quaelibet forma posset recipi in qualibet materia: quod constat esse falsum etiam in rebus artificialibus, non enim ensis fit ex butiro v. g. neque ex bitumine serra.

177. Denique cum demonstratum sit (2), caussas efficientes non agere, nisi prout sunt motae a fine; proinde, sicut inter caussas efficientes, et earum effectus datur proportio ex dictis (3); ita dari quoque debet inter caussas finales et earum effectus: nam effectus finis, ut infra ostendemus, est ipsa actio agentis propter finem per media apta ad finis consequutionem (4). Media autem debent esse proportionata fini.

178. Ad primum respondemus, caussas, et effectus esse correlativa, si considerentur respectus eorum *formales*: sic autem simul cognoscuntur, quia intellecta caussa, statim intelligitur effectus: caussa enim est alicujus caussa. At vero inspecta *dependentia* effectus a caussa, haec est prior effectu: nam quod pendet, est posterius eo a quo pendet.

179. Ad secundum dicimus, *entitatem* quidem materiae praesupponi ab agentibus creatis, non vero materiae *causalitatem*: nam in eodem instanti temporis, in quo agens inducit formam, haec in materia recipitur (5).

180. Ad tertium responsio patet ex dictis; (6) ostendimus enim, caussas posse esse invicem caussas in diverso genere (7).

---

(1) S. Thomas in 2. d. 30. q. 1. a. 1. ad 7. „ Inter animam, *inquit*, et corpus „ oportet esse proportionem, sicut potentiae ad actum, non autem sicut convenientia „ in eadem natura, et proprietate, non enim oportet.... quod si anima est incorru„ ptibilis naturaliter, quod corpus etiam hujusmodi sit.

(2) § 164. (3) § 172. sqq.

(4) „ Secundum ordinem agentium *ait S. Thomas q. 7. de pot. a. 2. ad 10.)* est „ ordo finium, ita quod primo agenti respondet finis ultimus, et proportionaliter per „ ordinem alii fines aliis agentibus. Si enim considerentur Rector civitatis, et Dux „ exercitus, et unus singularis miles, constat, quod Rector civitatis est prior in or„ dine agentium, ad cujus imperium Dux exercitus ad bellum procedit: et sub eo „ est miles, qui secundum ordinationem Ducis exercitus manibus pugnat. Finis autem „ militis est prosternere hostem, quod ulterius ordinatur ad victoriam exercitus, quod „ est finis Ducis: et hoc ulterius ordinatur ad bonum statum Civitatis, vel Regni, „ quod est finis Rectoris, vel Regis „. Sicut ergo se habet bonum Regni ad victoriam, et victoria ad pugnam; ita pugna ad victoriam, et victoria ad bonum Regni. In his autem posita est proportio finium, et eorum effectuum, sive mediorum in ordine ad finium consequutionem.

(5) Vide S. Thom. 8. Metaph. lect. ult. (6) § 163. et in not. 4. subjecta.

(7) Id luculenter explicat S. Thomas 5. Metaph. lect. 2. „ Sciendum est, *inquit*, „ quod cum sint quatuor caussae superius positae, earum duae sibi invicem corres„ pondent, et aliae duae similiter. Nam efficiens, et finis sibi correspondent invicem, „ quia efficiens est principium motus, finis autem terminus. Et similiter materia, et „ forma: nam forma dat esse, materia autem recipit. Est igitur efficiens caussa fi„ nis, finis autem caussa efficientis. Efficiens est caussa finis quantum ad esse quidem,

181. Ad quartum respondemus, semina plantarum concurrere tamquam instrumenta, ut supra ostendimus (1) instrumenta autem ex dictis (2) possunt esse effectibus ignobiliora. Corpora quoque caelestia non influunt in generationes viventium, nisi ut mota ab Intelligentiis, respectu quarum se habent velut instrumenta (3).

ARTICULUS VI.

Utrum substantiae immediate operentur.

182. De potentiis activis modo est agendum, deque ipsa actione, quae caussalitas est caussae efficientis. Porro caussae efficientes aliquando actu operantur, aliquando licet actu non operentur, potestatem tamen operandi retinent. Cum actu operantur, dicuntur, esse in *actu secundo;* qui quidem actus est ipsa actio. Cum potestatem tantum operandi retinent, dicuntur esse in *actu primo*; et talis actus est potentia activa.

183. Arbitratus olim Scotus fuit (4) operationes immediate a substantia elici, sive a forma substantiali; potentias vero activas non *realiter* quidem, sed *formaliter* a substantia distingui; v. g. intellectum, et voluntatem reipsa non distingui ab anima, sed tantum *formaliter;* ideoque animam, qua ratione intelligit, dici *intellectum;* qua ratione vult, appellari *voluntatem.*

184. Ad eamdem sententiam accedere videntur Philosophi recentiores, qui intrinsecam agendi vim in substantiis admittunt: nam substantias immateriales agere censent per seipsas, nulla adjuncta potentia activa proxima ab eis distincta; activitatem vero corporum in varia partium materiae configuratione reponunt (5).

„ quia movendo perducit efficiens ad hoc, quod sit finis. Finis autem est caussa efficientis, non quantum ad esse, sed quantum ad rationem caussalitatis: nam efficiens est caussa inquantum agit: non autem agit, nisi caussa finis. Unde ex fine habet suam caussalitatem efficiens. Forma autem, et materia sibi invicem sunt caussa quantum ad esse; forma quidem materiae, inquantum dat ei esse actu; materia vero formae, inquantum sustentat ipsam. Dico autem utrumque horum sibi invicem esse caussam essendi, vel simpliciter, vel secundum quid: nam forma substantialis dat esse materiae sempliciter; forma autem accidentalis secundum quid, prout etiam forma est. Materia etiam quandoque non sustentat formam secundum esse simpliciter, sed secundum quod est forma hujus, habens esse in hoc, sicut se habet corpus humanum ad animam rationalem „. En paucis comprehensum quod alii magno verborum apparatu obscure tradiderunt.

(1) Tom. 4. § 832.

(2) § 167.

(3) Vide quae diximus Tom. 3. § 522. sqq.

(4) In . d. 16. q. 1. Idipsum tenuit Durandus in 4. d. 12. q. 2. quoad operationes immediate prodeuntes a substantia.

(5) Adversus hanc sententiam, praeter ea quae diximus Tom. 2. § 215. militat ratio Sturmii in Diss. apolog. c. 4. § 7. sqq. materiam nempe sua natura, et essentialiter passivam esse substantiam; rei vero essentialiter passivae modificationes non posse eam reddere activam, nisi aliquid aliud accedat. Hinc Sturmius idem infert, nulla corpora posse esse caussas efficientes, nisi tantum occasionales. Nisi ergo Occasionalistis subscribant ceteri Philosophi recentiores ratio Sturmii invicta erit; quae sane est S. Thomae 8. Metaph. lect. 4. et alibi saepe.

185. Leibnitius autem (1) jactans, novam ab se repertam explicandae verae notionis substantiae viam: *Differt*, inquit, *vis activa a potentia nuda vulgo Scholis cognita* (2), *quod potentia activa Scholasticorum, seu facultas, nihil aliud est, quam propinqua agendi possibilitas, quae tamen aliena excitatione, et veluti stimulo indiget* (3), *ut in actum transferatur. Sed vis activa actum quemdam, sive ἐντελέχειαν continet, atque inter facultatem agendi, actionemque ipsam media est, et conatum involvit; atque ita per seipsam in operationem fertur* (4).

186. Videtur autem substantia immediate operari, I. quia una substantia aliam gignit, ut pater filium: gignit autem immediate per se ipsam: nam si per mediam potentiam gigneret, cum haec sit accidens, substantia gigneretur ab accidente; hoc est, effectus esset perfectior sua caussa: quod plane repugnat, ut dictum est (5). Substantia igitur immediate operatur.

187. II. Si substantia non immediate operatur, id esset vel ex perfectione, vel ex imperfectione. Non ex perfectione; quippe Deus infinite perfectus, immediate operatur. Nec etiam ex imperfectione, quia potentiae proximae operativae, quae sunt accidentia, immediate operantur. Substantia igitur se ipsa operatur, absque ulla potentia superaddita.

188. III. Proprietates substantiae dimanant ab ipsa substantia. Dimanatio autem quaedam actio est. Substantia igitur immediate agit.

189. IV. Operari sequitur esse. Atqui substantia per seipsam est. Ergo et per seipsam operatur.

---

(1) De primae Philos. emendatione Tom. 2. Opp. par. 1. pag. 18.

(2) Deceptus Leibnitius fuit: nam potentia nuda in Scholis cognita, non est activa, sed mere passiva, id est, materia prima.

(3) Rursus fuit deceptus Leibnitius: nam licet potentiae activae rerum inanimatarum excitatione aliena indigeant, ut exeant in actum; potentiae tamen activae rerum animatarum moventur ab intrinseco principio; a quo habent, ut in actum exeant. Estque haec doctrina Scholasticorum, non illa, quam ipsis Leibnitius affingit.

(4) Cum haec scribit Leibnitius, vel nomine *vis activae*, quam *entelechiam* vocat, intelligit *vim primitivam* existentem in substantiis, quam Scholastici *formam substantialem* vocant, ipseque Leibnitius ab ea appellatione minime abhorret, ut diximus Tom. 2. p. 137. not. 3. relatis ejus verbis; vel intelligit aliquam aliam vim distinctam ab agendi facultate, et mediam inter ipsam, et actionem. Si de *vi primitiva* loquitur, quam Scholae principium *fundamentale* agendi nominant, concipi non potest, quomodo haec vis sit media inter agendi facultatem, et actionem; cum enim sit *vis primitiva*, antecedere debet facultatem *proximam* agendi. Si autem loquitur de alia vi distincta a facultate agendi; cum talis vis ponatur media inter agendi facultatem, et actionem, erit proxima vis agendi. Quid ergo faciet agendi facultas? Et quomodo proxima vis agendi, *conatum* tantummodo involvet, si etiam conjuncta est cum actione, uti placet Leibnitio? Arcus tensus (ut ejus utamus exemplo) conatur ad se restituendum. Quis non videt, eadem ipsa vi qua conatur, dum est tensus, ad se restituendum, reipsa se restituere, si tensio tollatur? nimirum eadem vi elastica: nam si elasticus non esset, neque tendi potuisset, neque se restituere. Quid haec Leibnitiana multiplicatio virium, et facultatem absque necessitate?

(5) § 168. sq.

Prop. *Nulla substantia creata potest immediate, sive per suam essentiam operari; sed operatur per potentias accidentales ab ipsa distinctas.*

190. Prob. ratione S. Thomae (1). Potentia, et actus dividunt ens, et quodcumque genus entis; nullum enim est ens, quod vel actu non sit, vel saltem non possit esse: nam si esse non potest, ne quidem est ens. Actus autem, et potentia ad idem referuntur genus; siquidem actus perficit potentiam, et haec vicissim ab eo perficitur: quod autem perficit, et quod perficitur, si sint intrinseca, ad idem genus pertinere debent; quod enim perficit, dat speciem; quod vero perficitur, recipit speciem: dans autem et recipiens speciem debent esse in eodem genere. Itaque si actus non est in genere substantiae, nec potentia ad illum actum potest esse in genere substantiae. Jam vero nullius substantiae creatae operatio est in genere substantiae, sed tantum in Deo, cujus operatio est ipsa ejus substantia, cum Deus sit ipsum esse. Creaturarum vero operatio est accidens; quaelibet enim creatura, si est activa, transit ab una ad aliam operationem. Nullius ergo substantiae creatae principium proximum, sive potentia proxima operativa, potest esse in genere substantiae. Si autem substantia creata immediate operaretur, potentia proxima operativa, esset in genere substantiae, ideoque et operatio esset in genere substantiae. Cum ergo operatio creaturae non possit esse substantialis, nulla proinde substantia creata potest immediate operari: sed operatur per potentias accidentales ab ipsa distinctas. (2).

191. Ad primum respondemus, potentiam generativam, qua una substantia aliam gignit, esse instrumentum conjunctum substantiae gignentis. Instrumenta autem possunt esse imperfectiora effectibus, ut dictum est. (3).

192. Ad secundum responsio patet ex dictis (4): nam immediate operari in substantia arguit summam perfectionem, nimirum operationem substantialem, cujus substantiae creatae capaces non sunt. Nihil vero tale arguitur in potentiis proximis operativis, quae et ipsae accidentia sunt, quemadmodum operationes.

193. Ad tertium respondet S. Thomas (5). *emanationem propriorum accidentium a subjecto non esse per aliquam transmutationem*, neque proinde per actionem distinctam ab actione, qua producitur ipsum subjectum; *sed per aliquam naturalem resultationem, sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce*

(1) 1. p. q. 77. a. 1.

(2) Videri potest S. Augustinus l. 15. de Trin. c. 5. sqq. ubi de potentiis animae disserit, quibus in mente trinitas quaedam quodammodo existit.

(3) § 167. (4) § 190. (5) loc. cit. a. 6. ad 3.

color (1). Eadem igitur actione, qua substantia producitur, producuntur etiam proprietates a substantia naturaliter resultantes: nam qui dat formam, dat etiam consequentia naturaliter ad formam.

194. Ad quartum explicamus principium illud, *operari sequitur esse*, quod ita est intelligendum, ut nihil possit operari, nisi habeat esse, non quod operari sit in eodem genere cum esse.

ARTICULUS VII.

Utrum idem effectus possit esse a pluribus caussis, vel effectus productus ab una caussa possit ab alia produci.

195. Videtur affirmandum I. quia potest cubiculum illuminari a pluribus facibus: hae autem lucem cubiculo communicabunt, et quidem eamdem numero. Sunt vero plures caussae lumen idem producentes. Potest ergo idem effectus produci a pluribus caussis.

196. II. Duo Sacerdotes dum simul consecrant eamdem hostiam, producunt eumdem effectum. Quilibet autem est caussa consecrationis. Idem ergo effectus est a duplici caussa.

197. III. Effectus unius caussae potest contineri in virtute alterius, praesertim si caussae sint superiores, hae siquidem continent virtutes inferiorum. Effectus ergo productus ab una caussa potest ab alia produci.

Propositio. *I. Si caussae sunt completae, totales, adaequatae, et ejusdem ordinis, in actu secundo, fieri non potest, ut idem effectus sit a pluribus caussis. II. Nec potest effectus productus ab una caussa creata, idem numero ab alia caussa creata produci.*

198. Utramque partem tradit S. Thomas, ac primam quidem, cum ait (2): *Est impossibile, quod ejusdem secundum idem genus sint multae caussae per se eodem ordine, licet possint esse plures caussae hoc modo, quod una sit proxima, alia remota; vel ita quod neutrum sit caussa sufficiens, sed utrumque conjunctim, sicut patet in multis, qui trahunt navem.* Et rursus (3): *impossibile est, quod duae caussae completae, sint*

---

(1) Cum ergo Angelicus 3. p. q. 77. a. 3. ad 2. ait: *Ita actio formae accidentalis dependet ab actione formae substantialis, sicut esse accidentis dependet ab esse substantiae*: loquitur non de actione *formali*, sed de actionis *radice*; quae sane est forma substantialis, quae est operationum principium, et radix.

(2) 5. Metaph. lect. 2.

(3) I. p. q. 52. a. 3. indeque infert, plures Angelos esse non posse in eodem loco; quia cum Angeli sint in loco non ut corpora circumscriptive, sed per hoc quod eorum virtus contingit locum per modum continentis perfecti; sequeretur, plures caussas completas, totales, et adaequatas habere unum, eumdemque effectum.

immediatae unius, et ejusdem rei (1). Quibus ex verbis sic demonstratio conficitur: Si plures caussae completae, totales, adaequatae, ejusdem ordinis, in actu secundo, valerent simul eumdem producere effectum, essent, et non essent simul completae, totales, et adaequatae, in actu secundo. Essent quidem ex hypothesi; non essent vero, quia caussae completae, totales, et adaequatae in actu secundo, ita producunt totum effectum, ut alterius caussae consortium excludant; nisi enim excluderent, jam non essent completae, totales, et adaequatae in actu secundo, ut dictum est (2). Fieri ergo non potest, ut idem effectus sit a pluribus caussis completis, totalibus, et adaequatis, ejusdem ordinis, in actu secundo. Diximus, *ejusdem ordinis:* nam si diversi ordinis sunt, ut una particularis, altera universalis, vel una proxima, altera remota, jam tollitur contradictio; non enim sunt completae, totales, et adaequatae secundum idem, idest, secundum eumdem ordinem (3). Diximus *in actu secundo:* nam si una sit in actu secundo, altera in actu primo, jam haec posterior non operatur.

199. Alteram partem docet idem S. Thomas (4) scribens: *manifestum est, quod non potest esse idem homo numero, si ab alio patre, vel alia matre nascitur.* Idque aperta ratio demonstrat; effectus enim non producitur a caussa, nisi quia continetur in ejus virtute, ut dictum est (5). Virtutes autem cujuscumque caussae creatae ita in individuo limitatae sunt, ut non possint continere virtutes individuales alterius caussae; quemadmodum una caussa individua alteram non continet: nam rationes individuales ita sunt limitatae, ut nequeant alteri individuo convenire; si enim convenirent, jam non essent individuales, idest, huic tantum individuo propriae (6). Effectus igitur productus ab una caussa creata, nequit idem numero ab alia caussa creata produci.

---

(1) Id Cajetanus ibid. in Comment. intelligit de potentia *naturali*, non de potentia *logica;* seu quod fieri naturaliter non possit, non quod repugnet. At si vis rationis perpendatur, planum est repugnare ob contradictionem. Neque S. Thomas *impossibile* numquam pronunciavit absolute, quod fieri tantum *naturaliter* non potest.

(2) § 134.

(3) Quod dictum est de caussis efficientibus, dici quoque debet de quocumque caussarum genere, ut S. Thomas advertit loc. cit. Quare, neque duplex forma totalis potest recipi in eadem parte materiae; neque duplex materia esse potest informata eadem forma; neque duplex finis totalis simul intendi ab eodem agente: et propterea nequit idem homo simul habere duos ultimos fines, Deum scilicet incommutabile bonum, et bonum commutabile creatum, esset enim simul ad Deum conversus, et à Deo aversus.

(4) Quodlib. 3. a. 25. et Quodl. 5. a. 8.

(5) § 168. et in not. 2. subjecta.

(6) Virtutes ergo individuales, sicut et quaevis alia individua perfectio unius creaturae, in nulla alia creatura contineri possunt; essent enim, et non essent individuae. Solum ergo continentur eminenter in Deo, a quo omnis est perfectio, et in quo omnes perfectiones creaturarum etiam individuae eminenter sunt, quaevis enim perfectio individua habet rationem entis: Deus autem est primum Ens omnibus dans esse. Vide

200. Ad primum respondemus, plures illas faces cubiculum illuminare, singulas inadaequate. Si fiat autem hypothesis, vel quod una fax perfecte cubiculum illuminaverit; vel quod faces sint compenetratae; dicemus, unam tantum illuminare, ceteras impediri, ne lucem diffundant; aut singulas aggregari, ut caussas inadaequatas, ad unam lucem producendam.

201. Ad secundum respondet S. Thomas (1), *Sacerdotem non consecrare, nisi in persona Christi: multi autem sunt unum in Christo*; et idcirco una est consecratio.

202. Ad tertium negamus, effectus individuos unius caussae contineri posse in virtute alterius caussae (2); hoc ipso enim non essent iidem effectus individui, ut dictum est (3) Addimus, effectum eumdem numero non posse produci, nisi per eamdem numero actionem. Actio autem unius caussae non potest esse eadem numero cum actione alterius caussae, imo cum altera actione ejusdem caussae; ideoque nec effectus productus per unam actionem ab una caussa, potest esse idem numero cum altero effectu producto ab eadem caussa per diversam numero actionem (4); atque inde est, ut effectus productus ab una caussa, nequeat reproduci idem numero, neque ab alia, neque ad eadem numero caussa creata, idque soli Deo reservatur, cujus actio est ipsum esse omnimo immutabile.

ARTICULUS VIII.

Utrum aliqua caussa possit agere in distans.

203. Plures conditiones requiri ad operandum, indubia res est. Requiritur 1. ut agens existat; quippe operari sequitur esse. 2. Si agens sit creatum, requiritur determinata materia, vel subjectum; creare enim est solius Dei, ut infra demonstrabimus. 3.

S. Thom. 1. p. q. 4. a. 2. Qua ex doctrina infertur intrinseca ratio, quare Palingenesia, sive naturalis resurrectio dari non possit earumdem numero rerum. Nulla enim caussa creata virtutem habet iterum producendi eumdem numero effectum; esset enim, et non esset idem effectus numero. Quare resurrectio mortuorum, et miraculosa est, et solum Deum habet auctorem. Vide quae diximus Tom. 2. § 36. sqq. et in notis subjectis.

(1) 3. p. q. 82. a. 2. ad 2.

(2) Si quaeras, cur idem specie effectus possit produci a caussis specie diversis, ut calor ab igne, et a Sole; secus vero idem numero effectus a caussis numero distinctis; ratio discriminis est, quia effectus specifici non solum sunt ab eo qui est eorum caussa in individuo; sed etiam a caussa superiori quae influit in totam speciem. At vero effectus numerici, sunt tantum a caussis quae dant esse individuum. Vide S. Thom. q. 3. de pot. a. 7.

(3) § 199.

(4) Quo major est virtus caussae, eo plures effectus potest producere, qui propterea dicuntur contineri intra sphaeram ejus activitatis. Itaque intra seriem cujuscumque caussae creatae individuae continentur totidem effectus vel futuri, vel possibiles, quot valet producere ejus virtus. Haec autem series ita ad hanc caussam individuam pertinet, ut ad nullam aliam individuam caussam pertinere possit, excepta duntaxat caussa increata, a qua est quidquid est perfectionis in rebus creatis.

Si agens sit corporeum, non potest operari, nisi certo tempore, et loco; ab his enim pendent quaecumque corporea sunt. 4. Quodlibet agens creatum indiget moveri a Deo primo motore: nam omne quod movetur, ab alio movetur. 5. Requiritur, ut agens adsit effectui, quem producit.

204. Videtur autem haec postrema conditio non semper requiri, 1. quia saepe agens non est praesens effectui qui producitur, ut cum ex seminibus plantae jam corruptae oriuntur aliae plantae.

205. II. Plures sunt effectus, qui a caussis distantibus fiunt, ut fascinatio, stupefactio manus piscatoris a torpedine, detentio navis a remora, eruptio sanguinis in cadavere hominis occisi, ad praesentiam homicidae; et curatio vulnerum ex unguento sympathico, si vestis, aut quidpiam aliud sanguine hominis vulnerati conspersum, eo unguento liniatur. Haec et alia similia ostendunt, posse caussas agere in distans.

Propositio. *Nulla caussa efficiens* (1) *agere potest in distans; sed debet esse praesens vel supposito, vel virtute effectui, quem producit.*

206. Prob. Ut agens agat, producatque effectum, oportet, ejus actionem ad effectum pervenire; nisi enim actio ad eum perveniat, is nullus erit, nam sine actione effectus nequit esse. At si efficiens non sit praesens effectui, vel supposito, vel virtute (2), actio ad effectum non potest pervenire; si enim pervenit jam saltem virtus efficientis adest effectui: nam actio nihil est aliud, quam virtutis diffusio. Omnis igitur caussa efficiens debet esse praesens vel supposito, vel virtute effectui quem producit; neque proinde nulla potest agere in distans (3).

207. Ad primum respondemus, in semine perseverare virtutem plantae, quae propterea, etsi non supposito, virtute tamen adest plantae, quae producitur.

208. Ad secundum responsio patet ex dictis (4); quandoquidem in memoratis etiam exemplis caussae adsunt effectibus vel

(1) De caussa efficiente loquimur, non de finali: nam, ut S. Thomas advertit 7. Phys. lect. 3. *finis movet agentem. et tale movens aliquando distans est ab agente quem movet;* non enim movet efficiendo, sed alliciendo; sic autem non finis ad voluntatem, sed voluntas ad ipsum fertur.

(2) Caussa dicitur *supposito* adesse effectui, cum ei conjungitur secundum substantiam, ut cum lapidem manu projicimus. Dicitur vero adesse *virtute*, cum absens quidem est substantia, sed tamen vis ejus ad effectum pertingit. Sic Sol terram illuminat, non suae substantiae, sed virtutis diffusione, ut Tom. 4. § 917. sqq. ostendimus.

(3) Vide S. Thom. loc. cit. et 1. p. q. 8. a. 1. et l. 3. con. Gen. c. 68. ubi probat, Deum esse in omnibus locis ex hoc principio: *Oportet omne agens conjungi ei, in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere.*

(4) § 206.

supposito vel virtute. Ac de fascinatione quidem sic scribit S. Thomas (1): *Ex forti imaginatione animae imutantur spiritus corporis conjuncti ; quae quidem immutatio spirituum maxima fit in oculis, ad quos subtiliores spiritus perveniunt. Oculi autem inficiunt aerem continuum usque ad determinatum spatium, per quem modum specula, si fuerint nova, et pura, contrahunt quamdam impuritatem ex aspectu mulieris menstruatae, ut Aristoteles dicit in l. de som. et vig. Sic igitur cum aliqua anima fuerit vehementer commota ad malitiam, sicut maxime in vetulis contingit, efficitur secundum modum praedictum aspectus ejus venenosus, et noxius et maxime pueris , qui habent corpus tenerum, et de facili receptivum impressionis* (2). Addit, posse id evenire ex pacto sortilegae cum daemone.

209. Quod additur de torpedine nihil conficit ; nam torpedo, nisi tangatur saltem mediate, stuporem non inducit (3).

210. De remora sive echeneide, idem dicendum ; non enim retardatur cursus navis, nisi remora navi adhaereat (4).

211. Eruptio sanguinis e cadavere occisi, ad praesentiam occisoris, res est prorsus incerta, incertumque homicidae ponit indicium (5). Si quae autem sit, explicari potest eodem modo, quo S. Thomas fascinationem explicat (6), nimirum, ex spiritibus erumpentibus e corpore homicidae, in quo notabilis fieri immutatio debet ad occisi praesentiam.

---

(1) 1. p. q 117. a. 3. ad 2. Vide etiam l. 3. con. Gen. c. 103. et ad c. 3. Epist. ad Galatas.

(2) Animadvertite , quam sit physica haec explicatio ; et quam immerito reprehendantur universi Peripatetici, quasi docuerint , ejusmodi effectus pendere a qualitatibus occultis.

(3) De torpedine multi scripserunt, Aristoteles l. 9. Hist. Anim. c. 37. Ællianus l. 1 c. 36. Atheneus l. 7. Plinius l. 9. c. 16. plurimique Recentiores, quos memorat Turrius Phys. Tom. 7. § 162. qui in illius torporis caussam inquisiverunt. Redius, Perrhaultius, aliique ipsum explicarunt per effluvia subeuntia manum , et brachium. Sed id esse falsum, experiendo comprobatur ; nam etsi manus torpedini approximetur, nullus tamen sine tactu sequitur stupor, secuturus certe, si ejus caussa forent effluvia. Itaque Reaumurius effectum explicat ex motu torpedinis, quae cum torporem inducit , induit concavam figuram, et fibras musculorum ita tendit, ut vibratione impellat fibras manus , et brachium concutiat. Vide Mem. Paris. an. 1714. An haec legitima sit caussa , alii judicent.

(4) Sunt qui cum Kirckero *Magnet. nat.* sect. 4. c. 3. putant , detentionem navis non esse a remora , sed ab opposito maris motu , quem *currentem* vocant. At effectus quandoque deprehenditur, quin ullus sit oppositus maris motus. Vide Ælianum l. 2. c. 17. et Plinium l. 32. c. 1. Alii cum Petro le Brun *Storia della Superstizione l.* 1. c. 3. phaenomenum explicant ex adhaesione plurimorum ejusmodi animalium navis fundo , ejusque temoni. Sed posita gracilitate echeneidum , quis dicet , navim sisti posse contra impetus ventorum , etiamsi fundus, vel temon illis essent circumvestiti. Nos autem cum S. Basilio Hexaem. Hom. 7. n. 10. et S. Ambrosio Hexaem l. 5. c. 10. dicimus, *ex munere , et potentia Creatoris tam parvum animal tantam accepisse virtutem.* Confer S. Thom. l. 3. con. Gen. c. 102.

(5) Confer. Banholzer Phil. legal. p. 2. q. 2.

(6) Vide quae dicta sunt § 208.

212. Effectus denique unguenti symphathetici, vel fabulosi sunt (1), vel superstitiosi (2).

ARTICULUS IX.

Quodnam sit actionis subjectum.

213. Jam dictum est (3), actionum (4) alias esse *immanentes* quae scilicet in agentibus maneat; alias *transeuntes*, quae ab agentibus extra progrediuntur atque immanentium alias esse *formaliter immanentes* quae nihil extra producunt, ut intellectio, et volitio; alias *virtualiter transeuntes*, ut actio animae ad movendum externa corpora (5).

214. Subjectum actionis immanentis esse ipsum agens, perspicuum est; non enim actio extra ipsum egreditur, sed in ipso manet. De subjecto igitur actionis transeuntis disputatur. nam cum actio sit accidens, ideoque inhaereat subjecto, non ita facile intelligitur, qua ratione ab agente emanet, et in effectum transeat.

---

(1) Adeatur Gassendus Phys. sect. 1. l. 6. c. 14

(2) Vide Tract. de Sacris Christ. Ritibus Philippi a Carboneano Ord. Min. in Tom. 2. Theol. Mor. Antoine, c. 2. reg. 2.

(3) Tom. 1. § 656.

(4) Actiones in caussis creatis reipsa distingui a caussis, atque esse quidpiam reale ipsis adveniens, negarunt olim Nominales cum Ockamo in 2. q. 9. Sed haec opinio stare non potest; ita enim actiones substantiarum essent substantiales, nec distinguerentur ab ipsis substantiis. Sunt vero actiones actus secundi, quibus caussae reducuntur de potentia ad actum, ut est exploratum. Substantiae ergo non distinguerentur ab actu secundo Itaque semper essent in actu secundo, et quidem ultimo, cujusmodi est actio. Substantia autem quae est suusmet actus secundus, est suum esse; operari enim sequitur esse; ideoque si operatio indistincta est, et ipsum esse est indistinctum. Substantiae ergo creatae, essent suum esse; quod dici non potest, cum Deus tantum sit suum esse, et sua operatio. Vide S. Thom. 1. p. q. 14. a. 4. P. Jacquier Phys. sect. 1. c. 1. a. 2. *Actionis*, inquit, *vocabulo nullam aliam notionem subjici volumus, nisi ipsam quantitatem motus actu productam, vel producendam.* Si haec quantitas motus est actu producta, vel producenda, per aliquam actionem producitur, vel producetur; nihil enim produci sine aliqua actione potest. Igitur quantitas motus non est ipsa notio actionis, sed actionis effectus. Praeterea id quod producitur, est terminus actionis. Non igitur est ipsa actio; nisi forte quis velit, aliquid esse posse simul principium, et terminum suiipsius.

(5) Turrius Phys. Tom. 1. § 10. *Vires passivae*, inquit, *non sunt nisi actiones immanentes, aut transeuntes: Resistentia, et gravitas immanentes sunt actus; motus vero transiens est.* Quis intelligit *vires passivas* esse actiones? nam quod agit, debet esse activum; quomodo enim aget, si patitur tantum? Si autem resistentia, et gravitas sunt *actus* immanentes, quomodo erunt vires *passivae*? Et si motus *transit* transeundo est aliquis actus; non ergo est vis *passiva*. Vires igitur passivae, non sunt neque actiones immanentes, neque transeuntes. 1. quidem quia omnis vis, cum sit ad agendum, activa est; 2. quia vis agendi potest inesse, quin sit ulla actio; cum enim sedeo, habeo vim ambulandi, nec tamen ambulo. Ita se implicant, qui Scholasticorum docendi rationem contemnunt, ludibrioque habent. Quam accurate S. Thomas 1. Ethic. lect. 1. „ Duplex est operatio, *inquit*, una quae manet in ipso agente, „ sicut videre, velle, et intelligere: et hujusmodi operatio proprie dicitur actio. Alia „ autem operatio transiens in exteriorem materiam, quae proprie dicitur factio. Quan„ doque enim aliquis exteriorem materiam assumit solum ad usum, sicut equum ad

Itaque in hac controversia et Nostrates ipsi dissident inter sese (1); quibusdam affirmantibus, actiones transeuntes esse in effectu tamquam in subjecto; aliis negantibus, contentibusque, et ipsas actiones transuentes inhaerere agenti.

215. Videtur autem ita dicendum, I. quia actio perficit ipsum agentem: nam actio, ut ait S. Thomas (2), *est quoddam complementum potentiae ejus; comparatur enim ad potentiam, sicut actus secundus ad primum.* Sed potentia est in agente. In eo igitur est etiam complementum potentiae, scilicet actio.

216. II. Actio denominat agentem, non patientem. Est ergo in agente, non in patiente.

217. III. Ut arguit S. Thomas (3): *Cum actio sit in agente, et passio in patiente, non potest esse idem numero accidens, quod est actio, et quod, est passio, cum unum accidens non possit esse in diversis subjectis.* Actio igitur est in agente: et si esset etiam in patiente idem numero accidens esset in diversis subjectis, quod fieri non potest (4).

Propositio. *I. Actio transiens essentialiter, sive quoad suam entitatem, est in agente. II, Concomitanter vero, sive quoad motum, et effectum productum, est in patiente.*

218. Demonstratur 1. p. ratione S. Thomae (5). » Non po» test esse, quod in agente sit nova actio, nisi aliquo modo mo» veatur, saltem de otio in actum. » Atque hac ratione probat, novitatem effectuum, nullam in Deo arguere mutationem, quia

---

,, equitandum, et cytharam ad cytharizandum. Quandoque autem assumunt ,, materiam exteriorem, ut mutent eam in aliquam formam, sicut cum artifex ,, facit domum, aut lectum. Prima igitur, et secunda operationum non habent aliquid ,, operatum, quod sit finis, sed utraque earum est finis. Prima autem est nobilior, ,, quam secunda, inquantum manet in ipso operante. Tertia vero operatio est sicut ,, generatio quaedam, cujus finis est res generata ,,.

(1) Vide Joannem a S. Thoma Phys. q. 14. a. 4. ( ) l. 2. con. Gen. c. 9.

(3) In 2. d. 40. q. 1. a. 4. ad 1.

(4) Hanc ratione Scarellius Ontol. par. 3. c. 1. § 254. putat demonstrasse, nullam creatam substantiam posse agere in aliam substantiam, sive aliquid novi in illa efficere; non enim, inquit, potest aliquid communicare: *nam idem numero accidens ab uno in aliud subjectum migrare nequit; nam esset idem, et non idem.... Ex quibus fit ut substantia creata tamquam efficiens caussa in alia substantia agere, et in illa quidpiam novi gignere nequeat.* Argumentatio nihil concludit: concedimus enim antecedens, et negamus consequentiam, quae ex illo minime infertur: nam ut substantia creata aliquid agat in alia substantia, satis est, ut producat in ea accidens idem specie, etsi non idem numero. Non negabit Scarellius communicationem motuum inter corpora. Dum autem haec fit communicatio, unum corpus movet aliud. Migratne idem numero motus ab uno in aliud corpus? Si stemus argumentationi Scarelli, vel omnia corpora a se moveri debent, vel nullum corpus poterit moveri, ne unus numero motus ab uno in aliud subjectum migret.

(5) l. 2. con. Gent. c. 35. Qua quidem ratione respondet propugnantibus mundi aeternitatem, quia alioquin Deus mundum producendo in tempore, fuisset mutatus.

novitas effectuum non demonstrat in Deo novitatem actionis, cum actio Dei sit ipse Deus. Cum ergo agens creatum agit per novam actionem extra se, aliquo modo movetur de otio in actum, ideoque mutatur aliquid recipiendo, quemadmodum Deus mutaretur, si ageret per novam actionem. Nihil autem recipit novum, praeter ipsam actionis entitatem. Actio igitur transiens essentialiter est in agente.

219. Demonstratur 2. p. Actio concomitanter accepta, prout significat motum, et effectum productum, non differt a passione; motus enim, quamquam sit ab agente, ut a principio, a quo incipit motus; est tamen subjective in termino, in quo producitur effectus. Passio autem est in patiente. Actio igitur concomitanter accepta, est in patiente (1).

220. Ad primum respondemus, ibi sermonem esse de actione essentialiter accepta, quae est in agente, ut dictum est (2).

221. Ad secundum dicimus, actionem essentialiter acceptam denominare agentem, qui ipsum reducit de otio ad actum; concomitanter vero denominare patientem, quia est ipsa passio per actionem producta.

222. Ad tertium dicendum, rationem illam S. Thomae confirmare propositionem nostram; non enim affirmamus, eamdem numero actionem esse in agente, et in patiente; sed entitatem quidem actionis ponimus in agente; motum vero, et effectum ab ipsa productum ponimus in patiente (3).

QUAESTIO IV.

De Caussis finalibus.

223. Multa disputari de finibus possent, qua ratione ad Ethicam pertinent (4); nos autem compendio studentes, tria tantum quaeremus, quae magis ad Metaphysicam spectare videntur, 1. de finium existentia; 2. de ratione qua finis caussat; 3. de ejus actuali caussalitate.

---

(1) Ex tradita duplici acceptione actionis explicantur auctoritates S. Thomae, quae videntur invicem oppositae: nam S. D. aliquando docet actionem transeuntem esse in agente: aliquando ait esse in patiente; indeque factum fuit, ut ejus Discipuli inter sese dissentirent. Sed nulla est antilogia, si, ut exposuimus, ejus accipiantur verba.

(2) § 218.

(3) Hinc sequitur, actionem Judaeorum persequentium Christum Dominum, et Pilati ipsum condemnantis, et militum crucifigentium, fuisse maximum peccatum Deicidii; Passionem vero Christi Deo fuisse gratissimam; non quidem ea ratione, qua passio erat sed quatenus Christus voluntarie eam sustinuit, ut nos redimeret: quae sane actio distincta erat ab illorum actionibus.

(4) Videri potest S. Thomas 1. 2. q. 1. sqq.

ARTICULUS I.

Utrum omne agens agat propter finem.

224. Finis nomine, ad praesens quod attinet, intelligitur *id cujus gratia aliquid fit*, sive bonum quod appetitur. Is vero cui bonum desideratur, dicitur finis *cui*.

225. Dividitur finis in *proximum*, et *remotum*, *vel ultimum*. *Proximus* est, qui appetitur, nullo alio fine interposito, ut cum quis sanitatem appetit. *Remotus* est, qui alio, vel aliis finibus interpositis appetitur; ut cum quis sanitatem desiderat, ut possit incumbere studio: studium vero dirigit ad consequutionem scientiae; scientiam autem ad aeternam aliorum salutem; hanc vero ad Dei gloriam, ut ei placeat. Hi fines sunt remoti; proximus autem est corporis sanitas. Postremus inter omnes fines ordine exequutionis, qui tamen ordine intentionis primus est in movendo, dicitur finis *ultimus*; alii, excepto proximo, dicuntur fines *intermedii* (1).

226. Praeterea dividitur finis in *principalem*, et *secundarium*. *Principalis* est, qui primo, et per se intenditur; cujusmodi est, adhaerere Deo per caritatem, prout Apostolus ait. 1. ad Timoth. 1. v. 5. *Finis praecepti est caritas.* Finis vero *secundarius* potest esse vel quasi *dispositivus* ad primarium, cujusmodi est puritas, et rectitudo cordis. de qua idem Apostolus Rom. 6. v. 22. ajebat: *Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam* (2). Vel potest esse quasi *accessorius*, non ut finis principaliter intentus; sicut cum quis ad Ecclesiam vadit propter distributiones. *Si enim hujusmodi distributiones recipit quasi finem sui operis principaliter intentum, simoniam committit, et ita mortaliter peccat. Si autem habet principalem finem Deum in tali actu: ad hujusmodi autem distributiones respicit secundario, non quasi in finem, sed sicut in id quod est necessarium ad suam sustentationem, constat, quod non vendit actum spiritualem, et ita simoniam non committit* (3).

227. Rursus finis alius est *naturalis*, alius *supernaturalis*. Ac *supernaturalis* quidem est ille *qui excedit proportionem naturae creatae, et facultatem, et hic finis est vita aeterna, quae in divina visione consistit.* Finis vero *naturalis* est *naturae crea-*

---

(1) Rationem tradit S. Thomas 1. 2. q. 1. a. 2. quia videlicet intentio finis est sicut motus quidam: in motu autem potest esse duplex terminus, unus in quo quiescitur, estque terminus totius motus; alius, qui est medius, idest, principium unius partis motus, et finis alterius. *Sicut*, inquit, *in motu quo itur ab A in C per B, C est terminus ultimus, B autem terminus, sed non ultimus.*

(2) Ita S. Thomas Quodl. 5. a. 19.

(3) Idem Quodl. 8. a. 11.

tae proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundum virtutem suae naturae (1).

228. Insuper finis alius est *interior*, ut operatio, qua vel finem consequimur utendo, aut fruendo, re quae est finis, sicut avaro est possessio pecuniae, et Beatis possessio Dei per claram visionem; vel qua facimus rem illam, quae est finis, sicut facere sanitatem est finis medici. Is finis vocari solet *formalis*, quia operatio est veluti forma ejus qui fruitur fine, vel ipsum facit. Alius est *exterior*, et dicitur finis *objectivus*, idest, ipsa res, quae est finis, ut Deus in se visus respectu Beatorum, sanitas respectu medici, et pecunia respectu avari (2).

229. Item finis alius est *operis*, alius *operantis*. » Finis operis, *ait S. Thomas* (3), est hoc, ad quod opus ordinatum est ab » agente, et hoc dicitur ratio operis; finis autem operantis est, » quem principaliter operans intendit; unde finis operis potest esse » in alio, sed finis operantis semper est in ipso; sicut patet in » aedificatore qui lapides congregat ad componendum eos, quod » ista compositio, in qua consistit forma domus, est finis operis; » sed utilitas quae provenit ex hoc operanti, est finis ex parte » agentis. » Dicitur etiam *finis operis* ille, ad quem opus natura sua ordinatur. Sic opus virtutis natura sua tendit in Deum. Et finis *operantis* dicitur ille, quem sibi operans praefigit, ut dare eleemosynam ob vanam gloriam.

230. Hisce praemissis, quae valde necessaria scitu sunt iis praesertim, qui ad sacram Theologiam instituuntur; ad propositam controversiam propius accedentes; olim Democritus, Epicurus (4), aliique veteres Philosophi, Philosophorum nomine prorsus indigni (5), caussas finales non despexerunt modo, sed omnino negarunt ad materiam fortuitamque atomorum coalitionem universa referentes (6) Hos auctores sequuti sunt impii homines, Spinosa (7), et qui recenter nefandum edidit opus *Pensées sur l'interpret. de la nature;* non minus enim stulte, quam impie pronunciarunt, *omnes caussas finales nihil nisi humana esse figmenta.*

---

(1) Idem 1. p. q. 23. a. 1.

(2) Idem 1. p. q. 13. a. 4. qui 1. p. q. 26. a. 3. ad 2. et alibi, finem *objectivum* vocat finem *cujus*, et finem *formalem* appellat finem *quo*. (3) In 2. d. 1. q. 1. a. 1.

(4) Vide Gassendum de Physiol. Epicuri pag. 682. sqq.

(5) Graphice eos describit S. Judas in Epist. Cathol. v. 8. *Hi carnem quidem maculant, dominationem autem spernunt, majestatem autem blasphemant.* Et v. 10. *Hi autem quaecumque quidem ignorant, blasphemant: quaecumque autem naturaliter, tamquam muta animalia, norunt, in his corrumpuntur.* Et v. 16. *Hi sunt murmuratores, querulosi, secundum desideria sua ambulantes, et os eorum loquitur superba, mirantes personas quaestus caussa.* Namque nonnisi quaestus caussa adversus Religionem, Ecclesiamque pugnant. Et v. 19. *Hi sunt qui segregant semetipsos, animales, Spiritum non habentes.* Tales sunt ii omnes, qui *Spiritus fortes*, *et Philosophi* per antonomasiam vocari volunt.

(6) Vide quae diximus Tom. 3. § 17. sqq. (7) Ethic. par. 1. append. ad prop. 36.

Quibus, ut alibi dictum est (1), ceteri Athei assentiuntur; nec ab illis recedit Robinetus, qui ut ex dictis (2) constat, fatetur quidem, *Deum non agere casu;* ait tamen, *ipsum non agere propter aliquem finem.* His postremis praeivisse videtur Cartesius, qui licet non neget caussas finales, nec inficietur, Deum agere propter finem: ait tamen (3), *nullas umquam rationes circa res naturales a fine, quem Deus, aut natura in iis faciendis sibi proposuit, esse desumendas.*

231. Videtur autem negandum, omne agens agere propter finem, I. quia, ut Spinosa ait (4), *Haec de fine doctrina naturam omnem evertit: nam id quod revera caussa est, ut effectum considerat, et econtra; deinde id quod natura prius est, facit posterius.*

232. II. Ut Lucretius objicit (5), etsi oculi usus sit visio, aurium auditus, etc. non tamen dici potest in hunc finem esse parata; numquam enim visus, aut auditus innotuerunt, extiteruntve ante oculos, et aures: ut in aliis rebus, quae in usum, aut finem aliquem sunt constitutae, in quibus usus jam ante innotuit; v. g. domus fuerunt extructae post cognitum usum, quem antra praebuerant; arma post hominum rixas, pugnasque, ut homines se defenderent, atque hostes repellerent. In operibus ergo naturae nullus agentibus praestitutus est finis.

233. III. Si omnia fierent propter finem, cur saepe pluit in fruges nihil pluvia egentes? cur aeque in mare, aeque in rupes, aeque in alia loca? cur saepe fruges siti arescunt? cur tot monstra, et defectus accidunt in natura?

234. IV. Praeterea agere propter finem convenire nequit, nisi intellectuali naturae. Bruta ergo animantia, ceteraque corpora agere propter finem nequeunt.

235. V. Multae sunt actiones ludricae, et quae absque attentione fiunt, ut confricatio barbae. Hae autem non sunt propter finem. Non ergo omne agens agit propter finem.

236. VI. Etsi homines possint agere propter finem; Deus tamen nullo modo: nam homines possunt aliquid acquirere, vel amittere: Deus autem est omnino immutabilis (6).

237. VII. Denique, ut Cartesius animadvertit (7), quamvis concedatur, Deum agere propter finem; nemo tamen absque temeritate fines ejus potest investigare, quis enim est particeps consiliorum Dei? Itaque videtur saltem non esse inquirendum in caussas finales.

---

(1) § cit. (2) Tom. 3. pag. 17. not. 4.
(3) Par. I. Princ. num. 28. (4) Loc. cit. (5) l. 4.
(6) Ita objicit Robinetus *De la nat. cinquieme par. c. 71.*
(7) loc. cit. et Medit. 4.

Propositio. *Unumquodque agens, imprimisque Deus in operibus ad extra* (1), *agit propter finem.*

238. Propositionem demonstramus rationibus S. Thomae (2). Prima ratio. Actiones non possunt in infinitum tendere; cum enim infinitum pertransiri nequeat, agens numquam agere inciperet; nihil quippe movetur ad id, ad quod nullo modo potest pervenire. Atqui nisi universa agentia agerent propter finem, actiones deberent tendere in infinitum: nam fines sunt, qui terminant actiones. Numquam ergo agentia agere inciperent; ideoque nulla esset actio. Oportet igitur, ut quodlibet agens agat propter finem (3).

239. Altera ratio. » Omne agens vel agit per naturam, vel » per intellectum: de agentibus autem per intellectum, non est » dubium quin agant propter finem; agunt praeconcipientes in» tellectu id quod per actionem consequuntur et ex tali praecon» ceptione agunt; hoc enim est agere per intellectum. Sicut au» tem in intellectu praeconcipiente existit tota similitudo effectus, » ad quam per actiones intelligentis pervenitur; ita in agenti na» turali praeexistit similitudo naturalis effectus, ex qua actio ad » hunc effectum determinatur; nam ignis generat ignem, et oli» va olivam. Sicut igitur agens per intellectum tendit in finem » determinatum per suam actionem; ita agens per naturam. Om» ne igitur agens agit propter finem ».

240. Tertia ratio. » Si agens non tenderet ad aliquem finem » determinatum, omnes effectus essent ei indifferentes. Quod au» tem indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum ope» ratur, quam aliud; unde a contingente ad utrumque non sequi» tur aliquis effectus, nisi per aliquid determinetur ad unum. Im-

---

(1) Diximus *in operibus ad extra* nam ut advertit S. Thomas in 1. d.34. q.1. a. 2. ,, habitudo caussae finalis est quidem in Deo respectu creaturarum, cujus bonitatem ,, finem omnis creaturae dicimus: non autem respectu alicujus quod in ipso est. Non ,, enim una Persona est finis alterius, quia ex hoc sequeretur gradus in bonitate ,,. Et in 2. d. 38. q. 1. a. 1. ,, Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus sunt unus finis ultimus, eo quod unicuique eorum convenit ratio finis secundum quod quilibet est ,, summum bonum: et hi tres non tria, sed unum summum bonum sunt ,,.

(2) l. 3. con. Gen. c. 2.

(3) Quemadmodum in caussis efficientibus dari non potest progressus in infinitum, ut demonstratum est § 105. ita nec in caussis finalibus. Quod in homine ita demonstrat S. Thomas . Ethic. lect. 2. ,, Si procedatur in infinitum in desiderio finium, ut ,, semper unus finis desideretur propter alium in infinitum, numquam erit devenire ad ,, hoc quod homo consequatur fines desideratos. Sed frustra, et vane quis desiderat, ,, id quod non potest adsequi; ergo desiderium finis esset frustra, et vanum. Sed hoc ,, desiderium est naturale... Ergo sequitur, quod naturale desiderium sit inane, et vacuum. Sed hoc est impossibile, quia naturale desiderium nihil est aliud, quam in,, clinatio inhaerens rebus ex ordinatione primi moventis, quae non potest frustrari. ,, Ergo impossibile est, quod in finibus procedatur in infinitum. Et sic necesse est esse ,, aliquem finem ultimum, propter quem omnia alia desiderantur, et ipse non desideratur propter alia ,,.

» possibile igitur esset quod ageret. Omne igitur agens tendit ad » aliquem determinatum effectum, quod dicitur finis ejus ».

241. Quarta ratio. In caussis subordinatis, subtracta prima, ceterae subtrahuntur. Finis autem est prima inter omnes caussas, ut dictum est (1). Subtracto igitur fine, omnes aliae caussae subtraherentur. Quidquid ergo agit, propter finem agit (2).

242. Quinta ratio. Ubicumque ordo reperitur, ibi esse debet finis: nam quae ordinata sunt, ad unum aliquid referuntur. Sunt autem ordinatissima opera naturae. Ordo etiam reperitur in operibus artis, et in ipsis operationibus liberis, si recte procedant; si vero non recte fiant, id contingit, quia deflectunt a fine debito in finem pravum. Omnium igitur agentium opera sunt propter finem.

243. Haec de agentibus universim. Nunc speciatim de Deo agente ad extra. Quidquid Deus facit extra se, propter suam bonitatem facit; ideoque dicitur Prov. 16. v. 4. *Omnia propter semetipsum operatus est Dominus*. Non enim Deus alium finem habere potest praeter seipsum: nam objectum voluntatis divinae non potest esse nisi summa bonitas, quae est ipse Deus, cujus bonitate omnia sunt bona, quatenus illam participant, per ejus similitudinem ipsis inhaerentem. Itaque Deus non agit propter finem, quasi ab eo perficiatur, aut ad aliquem finem ordinetur, ut res creatae; nec quasi agat ex desiderio finis, cum nihil ei desit, sitque suamet bonitas; sed quia opera ad finem destinat amore suae bonitatis, in utilitatem creaturarum (3). Bonum autem quod propter seipsum appetitur, et finis idem sunt; nam bonum est, quod omnia appetunt; finis vero est id, in quod appetitus terminatur. Deus igitur agens extra se, agit propter finem (4).

---

(1) § 164. (2) Vide S. Thom. 1. 2. q. 1. a. 2.

(3) De hac eadem re agens S. Thomas in 2. d. 1. q. 2. a. 1. postquam distinxit finem operis, et finem operantis: „ Cum, *inquit*, omne opus divinum in finem quemdam „ ordinatum sit, constat quod ex parte operis Deus propter finem agit. Sed quia finis „ operis semper reducitur in finem operantis, ideo oportet, quod etiam ex parte ope„ rantis, finis actionis ejus consideretur, qui est bonum ipsius in ipso... Ipse enim bo„ nitatem suam perfecte amat, et ex hoc vult, quod bonitas sua multiplicetur per „ modum qui possibilis est, ex sui scilicet similitudine: ex quo provenit utilitas crea„ turae, inquantum similitudinem divinae bonitatis recipit... Et propter hoc etiam dicit „ Augustinus, quodinquantum Deus est bonus, sumus.

(4) Hinc sequitur, Deum velle alia a se propter suam bonitatem, quae est finis, ad quem voluntas divina necessariam habet habitudinem. Itaque creaturae ordinantur ad ejus bonitatem. Et cum divina bonitas non egeat creaturis, quia est infinite perfecta; idcirco bonitatem quidem suam Deus vult necessario, creaturas vero existere non necessario absolute, sed libere vult. Vide S. Thom. 1. p. q. 19. a. 3. et 10. Ex quibu refellitur duplex Robineti error, primus c. cit. quo statuit, Deum non operari propter finem, quia nihil potest acquirere, vel amittere. Alter par. 6. c. 32. ubi docet, mundum esse effectum divinae naturae, non voluntatis. Refellitur, inquam, primus error quia Deus producens creaturas, non alium habet finem, quam suammet bonitatem, nec creaturae sunt finis, propter quem Deus agit, illas producendo. Quare agens propter finem, nihil ei accrescit. Refellitur secundus error, quia ut a. 3. cit. advertit S. Thomas „ ea quae sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi

244. Praeterea, si Deus non ageret propter finem, temere ageret: nam ut dictum est (1), finis est quo agens determinatur ad unum (2).

245. Ad primum responsio patet ex dictis (3); non enim ponimus, finem esse priorem, et posteriorem in eodem ordine; sed dicimus esse priorem ordine *intentionis, in caussando*, et posteriorem ordine *exequutionis, in caussato*. Dum Spinosa phthisi confectus, antequam impiam emitteret animam, medicinas sumebat, nonne finis ejus erat sanitas, quae ipsum impellebat ad medicinas sumendas? Si vero convaluisset. nonne sanitas quae in ejus intentione fuit prior, extitisset posterior in exequutione? Non ergo ex doctrina finium evertitur, sed confirmatur natura.

246. Ad secundum concedimus, usum sensuum, et membrorum non extitisse ante sensus, et membra; attamen sensus, et membra propter eum usum erant conformata; cur enim, nisi in eum finem oculi v. g. variis tunicis, et humoribus, et nervis fuerunt instructi (4)? Quod autem additur de domibus, et armis, ad rem non facit; tum quia haec sunt opera artis, non naturae; tum quia et ipsa ostendunt fuisse inventa propter fines.

247. Ad tertium dicimus cum S. Augustino (5), in mare

„ sint talia, sine quibus finis esse non potest... Unde cum bonitas Dei sit perfecta, et „ esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur, quod „ alia a se eum velle, non sit necessarium absolute „. Perspicitis, quam pridem profligatae invicte, perspicueque fuerint Robineti blasphemiae, ac deliria. (1) § 241.

(2) Respondet Robinetus p. 5. c. 74. „ Je serois fort étonné, qu' en me voyant re„ fuser à Dieu tout fin dans ses opérations, on me soupsonnàt de le faire agir au ha„ zard. On m' auroit bien mal compris. S' il est supérieur à la sagesse qui consiste à „ se proposer un objet louable dans ses démarches, combien l' est il davantage à l' é„ tourderie qui agit inconsidérement, et à une nécessitè avengle qui agit sans saver „ ce qu'elle fait „! *Valde mirarer, si dum denego Deo quemcumque finem in suis operationibus, suspicaretur quis, me velle, ipsum temere agere. Nimis praepostere me intelligeret. Si ille supra sapientiam est, quae in eo consistit, ut sibi laudabile proponat objectum in suis operibus; quanto magis supra stupiditatem est, quae inconsiderate agit; et supra caecam necessitatem, quae ita agit, ut nesciat quid faciat!* Stultus homo stulta loquacitate utitur. Si Deus non agit inconsiderate, et agendo scit quod facit; cognoscit igitur, et scit quod facit. Habet igitur objectum quod sibi proponit cum agit, ipsumque vult; nisi enim vellet, non ageret. Quid est autem aliud agere propter finem, quam agere ex cognitione objecti quod sibi agens proponit, et vult, cum agit? (3) § 166.

(4) Lactantius l. de Dei Opificio c. 6. „ Quid ais, *inquit*, Epicure? Si non sunt ad „ videndum oculi nati, cur oculi vident? Postea, inquit, usus eorum apparuit. Vi„ dendi ergo caussa nati sunt, siquidem nihil possunt aliud, quam videre. Item mem„ bra cetera, cujus rei caussa nata sint. ipse usus ostendit... Si enim non providen„ tia, sed fortuitis atomorum concursionibus nascuntur omnia; cur numquam fortui„ to accidit sic coire illa principia, ut efficerent animal ejusmodi, quod naribus po„ tius audiret, odoraretur oculo, auribus cerneret „? Vide Aristotelem l. 1. et 4. de part. animal. et Galenum l. de usu partium.

(5) In Psal. 148. n. 10. sqq. sic enim scribit. „ Qui disposuit membra vermiculi, „ non gubernat nubes? Et quare in mare pluit? Quasi non sint in mari quae alantur „ pluvia, quasi non ibi fecit pisces, quasi non ibi fecit animalia. Attendite quomodo „ concurrunt pisces ad aquam dulcem. Et quare, inquit, pisci pluit, et mihi non pluit

pluere, quia et ibi pisces aluntur pluvia; pluere autem in rupes, quia inde erumpunt flumina: fruges vero aliquando siti arescere, aliquando tabescere ob nimiam pluviam, ita exigentibus delictis nostris. Tantum vero abest, ut monstra, et defectus caussas finales excludant, quin eas apprime probent. Quid enim aliud sunt monstra, et defectus, quam deviationes a fine (1)? In monstris opus quidem erat propter finem, sed ob defectum alicujus caussae, finem attingere non potuit (2). Defectus autem morales sunt a voluntate, quae a fine debito in pravum deflectit. Non ideo tamen tam monstra, quam peccata nulli recto deserviunt fini: nam monstra ostendunt rerum pulchritudinem, et rectitudinem. Peccata a Deo permittuntur, vel ut qui cecidit, ferventius resurgat, vel certe ordini divinae justitiae manifestando inserviunt (3). Sed de hac re infra.

248. Ad quartum respondemus cum S. Thoma (4), agentia intellectualia movere seipsa in finem; cetera vero tendere in finem, quasi ab alio mota; quae enim intellectu carent, non cognoscunt rationem finis, et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum ab alio ordinantur (5). Bruta igitur animantia, quae sensitiva cognitione sunt praedita, ut supra ostensum est (6), moventur quidem in finem apprehensum, sed sicut ab alio ducta, nimirum a Deo per instinctum, quem ipsis indidit. Cetera vero agentia, quae omni cognitione carent, aguntur tantum in finem, quem nullo modo cognoscunt.

249. Ad quintum respondet S. Thomas (7). » Actiones ludricae interdum sunt finis, sicut cum quis solum ludit propter » delectationem, quae in ludo est; quandoque autem sunt propter » finem, sicut cum ludimus, ut postmodum fortius secundo aga» mus. Actiones autem quae fiunt sine attentione, non sunt ab

---

„ aliquando? Ut cogites, te in regione esse deserti, et in peregrinatione vitae, ut „ amarescat tibi vita praesens, et futuram desideres, aut ut flagelleris, et corripia„ ris, et corrigaris... Haec considerans spiritus Prophetae, cum dixisset, *Ignis, gran„ do, nix, glacies, spiritus tempestatis*, quae omnia turbata videntur quibusdam stultis, et quasi casibus agitari, addidit, *Quae faciunt verbum ejus.* Non tibi ergo videantur casibus moveri, quae verbo Dei in omni motu suo deserviunt „. Confer „ etiam Simplicium in c. 38. Enchiridii Epicteti, et Philonem apud Eusebium l. 8. Praepar. c. 5. et Stobaeum ser. 48.

(1) *Peccatum*, ait S. Thomas l. 3. con. Gen. c. . *non invenitur, nisi in his quae sunt propter finem. Nec enim imputatur alicui ad peccatum, si deficiat ab eo, ad quod non est; medico enim imputatur ad peccatum, si deficiat a sanando naturam; non autem aedificatori, aut grammatico. Sed peccatum invenimus in his quae fiunt secundum artem, sicut cum grammaticus non recte loquitur; et in his quae sunt secundum naturam, sicut patet in partibus monstruosis. Ergo tam agens secundum naturam, quam agens secundum artem, et a proposito, agit propter finem.*

(2) Adeatur S. Thomas l. 3. con. Gen. c. 6.

(3) Lege S. August. Enchir. c. 11.

(4) 1. 2. q. 1. a. 2.

(5) Vide S. August. l. 83. qq. q. 30.

(6) Tom. 3. § 817. sqq.

(7) L. 3. con. Gen. c. 2.

» intellectu, sed ab aliqua subita imaginatione, vel naturali principio: sicut inordinatio humoris pruritum excitantis, est caussa confricationis barbae, quae fit sine attentione intellectus. Et haec ad alios fines tendunt, licet praeter ordinem intellectus. »

250. Ad sextum jam responsum est (1); cum enim Deus omnia ordinet ad suam bonitatem, quae ipse est, nihil ejus immutabilitati detrahitur.

251. Ad septimum respondet Gassendus (2), temeritatem quidem esse velle investigare fines Dei, quos ipse voluit occultos, aut investigari prohibuit (3); non tamen si illi sunt in propatulo positi, et tales ut laus ad Deum tamquam auctorem referatur. Verum neque Cartesius, neque Gassendus rem attigerunt: nam Deus, ut dictum est (4), non potest alium habere finem, quam suam bonitatem. Ceteri sunt fines ex parte operum sive creaturarum; qui tamen ad Dei bonitatem ut ad finem ultimum referuntur, et a Deo ad suam bonitatem ordinantur; qui enim vult finem, vult etiam ea quae sunt ad finem (5).

ARTICULUS II.

Utrum omne agens agat propter bonum.

252. Ut S. Thomas advertit (6): » Bonum in tria dividitur, in utile, delectabile, et honestum. Quorum duo, scilicet delectabile, et honestum habent rationem finis, quia utrumque est appetibile propter seipsum. Honestum autem dicitur, quod est bonum secundum rationem; quod quidem habet delectationem adnexam. Unde delectabile, quod contra honestum dividitur, est delectabile secundum sensum (7) ». Itaque bonum utile, nisi induat rationem delectabilis, ut in avaro v. g. qui delectatur in pecuniis congerendis, rationem finis non habet, sed duntaxat medii, quia non appetitur propter seipsum, sed tantum propter aliud, ad quod obtinendum utile est. Bonum vero honestum, et delectabile possunt habere rationem finis, et medii; finis quidem,

---

(1) § 243. et in not. subjecta.

(2) In object. quintis, quae extant in Append. Medit. Cartesii.

(3) Hujusmodi est illorum temeritas qui scire volunt, quare Deus condidit mundum, et cur potius tali tempore, quam ante. S. Augustinus l. 1. de Gen. cont. Manich. c. 2. Qui dicit, quare fecit Deus caelum, et terram? respondendum est ei, quia „ voluit. Voluntas enim Dei caussa est caeli, et terrae, et ideo major est voluntas „ Dei, quam caelum, et terra. Qui autem dicit, quare voluit Deus facere caelum, et „ terram? majus aliquid quaerit, quam est voluntas Dei: nihil autem majus inveniri potest. Compescat ergo se humana temeritas, et id quod non est, non quaerat, „ ne id quod est, non inveniat „.

(4) § 243.

(5) Vide S. Thom. l. 1. con. Gen. c. 86.

(6) 1. Ethic. lect. 5.

(7) Vide eumdem S. Thom. 1. p. q. 5. a. 6.

quatenus appetuntur propter seipsa; medii autem, quatenus ordinantur ad ulteriorem finem; ideoque dicuntur fines *intermedii*. Sic virtutis opera sunt fines *intermedii*, quia ordinantur ad Deum finem ultimum cujuscumque honestatis. Bonum etiam delectabile sensibile, si ad bonum virtutis referatur, habet rationem finis *intermedii*. Si autem voluntas in eo quiescat, nec ad bonum virtutis referat, multoque magis, in eo ponat rationem ultimi finis, ut libidinosi faciunt, inordinate agit; quiescit enim in eo in quo non est quiescendum. Verus autem finis ultimus non est, nisi solus Deus, quia cum sit summa bonitas, propter seipsum appetitur, nec propter aliud appeti potest (1).

253. Arbitratus olim Scotus fuit (2), et cum ipso Nominales, posse aliquando malum appeti etiam sub ratione mali. Nam certum est, malum saepissime appeti sub ratione boni; qui enim peccat, malum utique prosequitur, sed sub specie boni; *a concupiscentia sua abstractus, et illectus*, ut dicitur Jac. 1. v. 14. Et idcirco dicitur, *omnis peccans est ignorans*.

254. Videtur autem posse quis agere propter malum sub ratione mali. I. quia eadem est potentia oppositorum. Sunt autem opposita bonum, et malum. Voluntas ergo quae in bonum fertur, ferri etiam potest in malum.

255. II. Quidam appetunt non esse, ut suicidae. Jam vero non esse habet rationem mali. Potest ergo malum aliquando appeti sub ratione mali.

256. III. Sunt qui peccant ex certa malitia. Hi autem appetunt malum cognitum ut malum; ideoque S. Augustinus (3) loquens de quodam furto pomorum a se patrato: *Nec ea*, inquit, *re volebam uti, quam furto appetebam, sed ipso furto, ac peccato*. Voluntas ergo fertur quandoque in malum sub ratione mali.

Prop. *Omne agens agit propter bonum, nec potest quis ferri in malum sub ratione mali.*

257. Prob. rationibus S. Thomae (4). Prima ratio. Unumquodque agens agit propter finem, ut demonstratum est (5). Omne autem quod habet rationem finis, est bonum. Nam *finis est, in quo quiescit appetitus agentis vel moventis, et ejus quod movetur. Hoc autem est de ratione boni, ut terminet appetitum: nam bonum est quod omnia appetunt. Omnis ergo actio, et motus est*

(1) Idem S. Thomas 1 Eth. lect. 9. *Est aliquid*, inquit, *quod appetitur non propter aliquam formalem bonitatem in ipso existentem, sed solum quia est utile ad aliquid, sicut medicina amara. Est autem aliquid quod est quidem appetibile propter aliquid quod in se habet; et tamen appetitur propter aliud, sicut medicina sapida. Et hoc est bonum perfectius. Bonum autem perfectissimum est, quod numquam appetitur propter aliud.*

(2) In 1. d. 1. q. 4. et in 2. d. 43. q. 2. (3) l. 3. Conf. c. 4.

(4) l. 3. con. Gen. c. 3. (5) § 236. seqq.

propter bonum. Nullum ergo agens potest ferri in malum sub ratione mali.

258. Altera ratio. » Omnis actio, et motus ad esse aliquo » modo ordinari videtur, vel ut conservetur secundum speciem, » vel individuum, vel ut de novo acquiratur. Hoc autem ipsum » quod est esse, bonum est; et ideo omnia appetunt esse. Omnis » igitur actio, et motus est propter bonum ». Malum autem, qua ratione est malum, est non ens, cum sit privatio bonitatis. Nulla ergo actio vel motus potest esse propter malum sub ratione mali (1).

259. Tertia ratio. » Omnis actio, et motus est propter ali- » quam perfectionem. Si enim ipsa actio sit finis, manifestum est, » quod est perfectio secunda agentis. Si autem actio sit transmu- » tatio exterioris materiae, manifestum est, quod movens intendit » aliquam perfectionem inducere in re mota; in quam etiam ten- » dit mobile, si sit motus naturalis. Hoc autem dicimus esse bo- » num, quod est esse perfectum. Omnis igitur actio, et motus » est propter bonum ». Malum autem nulla perfectio est, sed est privatio perfectionis. Nulla ergo actio est propter malum.

260. Quarta ratio. » Omne agens agit secundum quod est » actu: agendo autem tendit in sibi simile. Igitur tendit in actum » aliquem. Actus autem omnis habet rationem boni: nam malum » non invenitur, nisi in potentia deficiente ab actu. Omnis igitur » actio est propter bonum ».

261. Quinta ratio. » Ejusdem rationis est fugere malum, et » appetere bonum; sicut ejusdem rationis est moveri deorsum, et » moveri sursum. Omnia autem inveniuntur malum fugere. Nam » agentia per intellectum, hac ratione aliquid fugiunt, quia ap- » prehendunt illud ut malum. Omnia autem agentia naturalia quan- » tum habent de virtute, tantum resistunt corruptioni, quae est ma- » lum uniuscujusque. Omnia igitur agunt propter bonum (2) ».

262. Ad primum respondemus cum S. Thoma (3), eamdem quidem esse potentiam ad bonum, et malum; sed diverso modo tendere in illa; in bonum, prosequendo, in malum, fugiendo.

(1) Hinc intelligitur, corruptionem non esse *per se* intentam a natura, sed tantum *per accidens*, quatenus scilicet non potest haberi nova generatio absque corruptione. Vide S. Thom. loc. cit. c. 6.

(2) Ex dictis intelligitur definitio boni, quod sit *id quod omnia appetunt*; et definitio mali, quod sit *id quod omnia fugiunt*. Et similiter axioma illud: *Nemo intendens malum, operatur*. Quod autem dicitur *bonum esse quod omnia appetunt* ,, non est intelligendum solum de habentibus cognitionem, quae apprehendunt bonum; ,, sed etiam de rebus carentibus cognitione, quae naturali appetitu tendunt in bonum, ,, non quasi cognoscant bonum, sed quia ab aliquo cognoscente moventur ad bonum, ,, scilicet, ex ordinatione Divini intellectus, ad modum quo sagitta tendit ad signum ,, ex directione sagittantis. Ipsum autem tendere in bonum, est appetere bonum ,,. S. Thomas 1. Ethic. lect. 1. De his videri potest S. Augustinus l. 10. de Civ. c. 1. et l. 13. de Trin. c. 5. et l. 4. con. Julian. c. 3. ubi ostendit, homines universos naturali instinctu beatos esse velle. Quod qua ratione sit intelligendum, explicat S. Thomas 1. 2. q. 5. a. 8.

(3) 1. 2. q. 8. a. 1. ad 1.

263. Ad secundum respondet idem S. Thomas (1), eos qui videntur appetere suum non esse, ut suicidae, revera non appetere ipsum non esse, sed appetere evasionem mali, cui sunt obnoxii; quae quidem evasio habet rationem boni.

264. Ad tertium respondemus ex eodem S. Thoma (2): *Malum non potest esse secundum se intentum ab aliquo; potest tamen esse intentum ad vitandum aliud malum, vel ad consequendum aliud bonum ... et in tali casu aliquis eligeret consequi bonum per se intentum, absque hoc quod pateretur detrimentum alterius boni; sicut aliquis lascivus vellet frui delectatione absque offensa Dei; sed duobus propositis, magis vult peccando incurrere offensam Dei, quam delectatione privari.* Sic ergo qui peccat ex certa malitia, eligit quidem scienter malum, non tamen sub ratione mali, sed, ut idem S. Thomas (3) habet, *vult bonum, cui conjungitur malum, nec ad illud ex passione, vel ex ignorantia inclinatur.* Hoc est, vult illud bonum, tametsi sciat, ei adjunctum esse malum. Quae autem de seipso scribit S. Augustinus, ostendunt quidem, ipsum non fuisse poma furatum, quia poma placerent vel eis indigeret; sed non excludant quamcumque aliam rationem boni sensibilis, quam fuerit sequutus. Nam rursus de eodem furto loquens, ait (4): *Solus omnino non fecissem. Ergo amavi ibi etiam consortium eorum, cum quibus id feci: ... O nimis inimica amicitia! seductio mentis, investigabilis ex ludo, et joco nocendi aviditas.* Seductio ergo amicorum, quibus placere voluit, ludus, et jocus ad illud furtum Augustini animum impulerunt.

ARTICULUS III.

Utrum ratio, qua finis movet, sit sola ejus bonitas.

265. Quia, ut S. Augustinus ait (5), *rem prorsus ignotam amare omnino nullus potest* (6); voluntas enim est appetitus rationalis sequens cognitionem intellectus, cum ipsa sit potentia caeca, ideoque non valens prosequi bonum, nisi ei ab intellectu ut conveniens proponatur (7): inde oritur controversia, an bonitas finis in seipsa voluntatem ad appetendum moveat; an vero ap-

---

(1) 1. Ethic. lect. 1.
(2) 1. 2. q. 78. a. 1. ad 2.
(3) Q. 3. de malo a. 14. ad 7.
(4) L. 3. Confes. c. 8. sq.
(5) L. 10. de Trin. c. 1.
(6) Ibid. idem S. Augustinus c. 2 „ Quilibet, *inquit*, studiosus, quilibet curiosus „ non amat incognita, etiam cum ardentissimo appetitu instat scire quod nescit. Aut „ enim jam genere notum habet quod amat, idque nosse expetit, etiam in aliqua re „ singula, vel in singulis rebus, quae illi nondum notae fortasse laudantur, fingitque „ animo imaginariam formam, qua excitetur in amorem. Unde autem fingit, nisi ex „ iis quae jam noverat? etc.
(7) Vide S. Thom. 1. 2. q. 3. a. 4.

prehensio ejus bonitatis, sive bonitas ut apprehensa, sit ratio movendi.

266 Videtur autem haec ratio tribuenda apprehensioni bonitatis, I. quia ut supra dictum est (1), finis caussat, prout est prior in intentione; nam ex intentione finis agens movetur ad operandum: consequutio autem finis est posterior; pendet enim a mediis, per quae talis consequutio habetur. Finis ergo non caussat, movendo voluntatem, nisi quia ejus bonitas est apprehensa. Ratio igitur, qua finis movet, non est sola ejus bonitas, sed apprensio bonitatis.

267. II. Ut S. Thomas ait (2): *Appetibili non accidit esse apprehensum per sensum, vel intellectum, sed per se ei convenit. Nam appetibile non movet appetitum, nisi inquantum est apprehensum. Unde differentiae apprehensi, sunt per se differentiae appetibilis. Unde potentiae appetitivae distinguuntur secundum differentiam apprehensorum, sicut secundum propria objecta.* Bonum quoque apprehensum ut absens, desiderium sui excitat; ut praesens, delectationem caussat. Diversa igitur apprehensio, et non sola bonitas est quae movet, differentiasque inducit potentiarum, et actuum.

268. III. Saepe res quae nullam in seipsis bonitatem habent, movent ad agendum, quia apprehenduntur ut bonae. Non ergo bonitas rerum movet; sed sola bonitatis apprehensio.

Propositio. *I. Sola bonitas est ratio, qua finis movet. II. Apprehensio autem est conditio necessario requisita.*

269. Prop. I. p. ratione S. Thomae (3). Illud est ratio, qua finis movet, quae est ratio ipsum appetendi. Ratio autem qua finis appetitur, est ejus bonitas; non enim appetitur, nisi quia conveniens est: bonum autem, et conveniens, idem sunt. Sola ergo bonitas est ratio qua finis movet. Quapropter Angelicus (4): *Dicendum,* inquit, *quod id quod apprehenditur et appetitur, est idem subjecto, sed differt ratione. Apprehenditur, enim, ut est ens sensibile, vel intelligibile; appetitur vero ut est conveniens, aut bonum* (5).

270. Altera pars constat ex dictis (6); voluntas enim sequitur ductum intellectus; ideoque bonum appetere non potest, nisi intellectus illud apprehenderit.

271. Ad primum respondemus, finem, dum caussat, non movere quidem semper voluntatem per bonitatem existentem actu

(1) § 161. (2) 1. p. q. 80. a. 2. a. 1. (3) Ibidem.

(4) Ibid. a. 1. ad 2.

(5) Nec potest dici, bonitatem esse rationem *quae* appetitur, apprehensionem esse rationem *sub qua* appetitur: nam si ita foret, sequeretur, caritatem in via, et in Patria non esse eamdem: nam in via nititur fide, in Patria, visione clara Dei. Vide S. Thom. 1. 2. q, 67. a. 6. ad 2. (6) § 265.

in re; multoties enim haec bonitas est tantum apprehensa, ut cum aegrotus appetit sanitatem. Nihilominus, dum finis movet, semper ejus bonitas *objective* saltem existit in mente agentis. Quare bonitas semper est prior effectu.

272. Ad secundum dicimus, recte S. Thomam ex differentia *apprehensi* inferre differentiam appetibilis, non quod apprehensio sit ratio movens; sed quia bonitas diversa modo apprehensa a sensu, vel intellectu, diversa ratione convenit naturae sensibili, vel rationali. Et idcirco S. Thomas non dixit, differentiam *apprehensionis*, sed differentiam *apprehensi* inducere differentias appetibilis, et potentiarum appetentium (1). Et quia bonum absens. et praesens diverso modo est voluntati conveniens, idcirco habetur diversitas actuum delectationis, et desiderii.

273. Ad tertium dicendum, voluntatem, etiam cum amat res, quae nullam in seipsis bonitatem habent, moveri a vera bonitate, quae falso ab intellectu illis rebus adjungitur; qui enim peccat, felicitatem quaerit in iis rebus, in quibus non est vera felicitas; nemo siquidem propriam quaerit miseriam. Felicitas autem in seipsa verum bonum est, licet peccans erret, illam quaerendo in rebus caducis (2).

ARTICULUS IV.

Utrum amor sit caussalitas finis.

274. Finem in rebus creatis (3) esse veram caussam, apprime constat: nam suo modo vere influit in effectum, movens ad agendum; neque enim agens usquam ageret, nisi excitaretur, illectus, et determinatus a fine (4). Quapropter caussa finalis suos habet effectus, suamque caussalitatem, qua in actu secundo caus-

---

(1) Idem S. Thomas q. 22. de ver. a. 4. ad 1. ait: *Voluntas ab appetitu sensibili non distinguitur directe per hoc quod est sequi apprehensionem hanc, vel illam, sed ex hoc quod est determinare sibi inclinationem, vel habere determinatam ab alio: quae duo exigunt potentiam non unius modi. Sed talis diversitas requirit diversitatem apprehensionem; unde quasi ex consequenti accipitur distinctio appetitivarum virium penes distinctionem apprehensivarum, et non principaliter.* Et q. 25. de ver, a. 1. ad 6, ait, *sumi distinctionem virium appetentium ex diversitate apprehensionis per accidens, per se autem ex diversitate apprehensorum.*

(2) Vide S. Thom. 1. 2. q. 8. a. 1.

(3) *In rebus creatis*, inquimus, nam ut S. Thomas demonstrat 1. p. q. 19. a. 5. voluntatis divinae non est assignare aliquam caussam; Deus enim *uno actu vult omnia in sua bonitate*; ideoque uno actu vult finem, et ea quae sunt ad finem; atque proinde *velle finem non est ei caussa volendi ea quae sunt ad finem. Sed tamen vult ea quae sunt ad finem, ordinari in finem.*

(4) Confer Senecam Epist. 65. ubi de caussis loquens, inquit: ,, Quarta caussa est ,, faciendi propositum: nam nisi hoc fuisset, (sta tua) facta non esset. Quid est pro- ,, positum? quod invitavit artificem, quod ille sequutus fecit. Vel pecunia est hoc, si ,, venditurus fabricavit; vel gloria, si laboravit in nomen; vel religio, si donum tem- ,, plo paravit.

sat. Effectus autem finis sunt omnes actus, qui ejus gratia fiunt; quorum quidem aliqui pertinent ad ordinem *intentionis*, scilicet, simplex volitio finis, desiderium illius, ejusque intentio. Aliqui vero spectant ad ordinem *exequutionis*, videlicet, consilium, electio, imperium, usus, exequutio mediorum, ac tandem finis assequutio, deque ejus assequutione, atque possessione delectatio. Qui quidem actus ita se habent, ut ordo *intentionis* incipiat a simplici volitione finis et desinat in electione mediorum; ordo vero *exequutionis* incipiat a volitione mediorum, et desinat in finis assequutione (1). Itaque non solum ea quae pertinent ad ordinem executionis, sunt effectus finis; sed etiam ipsa intentio, et simplex amor finis; haec enim omnia fiunt propter finem. quidquid autem fit gratia finis, est ejus effectus (2).

275. De finis caussalitate. qua nempe finis actu influit, consentiunt omnes, eam esse motionem quamdam, quae *moralis et metaphorica* dicitur, si cum motione caussae efficientis comparetur; finis enim non movet per veram actionem, sed alliciendo; est tamen illa motio vera, et propria caussalitas, quia finis vere allicit, ut experiendo compertum est. In quodam vero haec reposita sit motio, multae sunt opiniones, quae cum potius in varia terminorum acceptione consistant, ab iis recensendis supersedemus (3).

276. Dicendum autem videtur, non posse amorem finis esse ejus caussalitatem, I. quia amor est effectus finis, ut dictum est (4). Effectus autem a caussalitate distinguitur.

277. II. Finis excitat ad sui amorem. Excitando autem caussat. Caussat ergo, antequam ametur. Non ergo amor est caussalitas finis.

278. III. Amor est actus voluntatis, ejusque caussalitas. Nequit ergo esse caussalitas finis; alioquin una eademque esset caussalitas caussae efficientis, et finalis.

Prop. *Caussalitas finis est desiderium, aut amor sui, quem voluntati inspirat.*

279. Prob. Finis non aliter caussat, quam excitando, et alliciendo, ut dictum est (5); voluntas enim talis est naturae, ut veluti pondere quodam in bonum sibi propositum feratur; ideoque non trahit ad se objectum, ut intellectus, qui sibi species format, quibus objecta extra se posita intelligit; sed trahitur ab objecto, et in ipsum fertur (6). Excitare autem, et allicere nihil est aliud,

---

(1) Adeatur S. Thomas 1. 2. q. 8 sqq.

(2) De his agit Joannes a S. Thoma q. 13. de fine a. 3. eaque in Theologicis sunt valde necessaria. (3) Vide, si placet, Joannem a S. Thoma q. cit. a. 4.

(4) § 274. (5) § 275.

(6) Hac ratione S. Thomas 1. p. q. 27. a. 4. utitur ad explicandum, quare pro-

quam inspirare desiderium, aut amorem sui (1). Caussalitatis ergo finis est desiderium, aut amor sui voluntati inspiratus. Quare S. Thomas (2): *Sicut*, ait, *influere caussae efficientis est agere, ita influere caussae finalis est appeti, et desiderari*. Et rursus (3): *Caussalitas finis in hoc consistit, quod propter ipsum alia desiderantur* (4).

280. Ad primum respondemus, desiderium, et amorem esse effectus finis, prout sunt *active* a voluntate; esse vero caussalitatem finis, prout sunt *passive* a fine, idest, prout sunt inspirata a fine. Et per haec patet solutio ad secundum, et tertium.

QUAESTIO V.

De entis divisione, ac primum de Possibili, et Impossibili.

281. Statutis principiis entis, ad ejus divisionem progredimur. Dividitur autem ens 1. in possibile, et impossibile; 2. in existens, et futuram; 3. in necessarium, et contigens; 4. in Increatum, et creatum; 5. in infinitum, et finitum; 6. in substantiale, et accidentale; 7. in simplex, et compositum; 8. in absolutum, et relativum; 9. in positivum, et negativum, vel privativum; 10. in ens reale, et rationis. De his ergo erit compendio agendum.

282. De possibilibus autem quaeremus: 1. an revera dentur; 2. in quo cosistat ratio possibilitatis; 3. an possibilia sint necessario possibilia.

ARTICULUS I.

Utrum inter ea quae, nec fuerunt, nec sunt, nec erunt umquam, sint quaedam possibilia.

283. Vetus fuit Diodori Megaricae Sectae Dialectici error, *id*

---

cessio Spiritus Sancti, quae est per modum amoris, dici non possit generatio, neque Spiritus Sanctus procedat ut genitus, vel ut filius, sed magis ut Spiritus. Vide S. August. l. 15. de Trin. c. 27. n. 47.

(1) Hanc disjunctivam ponimus, quia, ut advertit S. Thomas in 2. d. 1. q. 2. a. 1. „ Desiderium est rei non habitae, sed amor est rei quae habetur, ut Augustinus di-„ cit; et ideo omni creaturae convenit agere propter desiderium finis; quia unicuique „ creaturae acquiritur bonum ab alio, quod ex se non habet: sed Deo competit age-„ re propter amorem finis, cujus bonitati nihil addi potest; ipse enim bonitatem suam „ perfecte amat, et ex hoc vult, quod bonitas sua multiplicetur per modum qui pos-„ sibilis est, ex sui scilicet similitudine, ex quo provenit utilitas creaturae, inquan-„ tum similitudinem divinae bonitatis recipit. „ Creaturae ergo agunt ex desiderio finis nondum habiti, quod quidem desiderium consequitur simplicem amorem, seu complacentiam finis: Deus autem agit propter suam bonitatem quam perfecte amat, et propter quam vult creaturas.

(2) q. 22 de ver. a. 2.

(3) l. 1. con. Gen. c. 75.

(4) Propterea S. Augustinus l. 13. Conf. c. 9. ajebat: *Pondus meum, amor meus.*

solum fieri posse, quod aut sit verum, aut futurum sit verum: et quidquid futurum sit, id fieri necesse esse: et quidquid non sit futurum, id fieri non posse (1). Ab hoc fonte sententiam attigit suam Petrus Abaelardus, cum dixit, Deum nihil posse facere, nisi quod facit (2). Quam postea Wiclefus, Hobbesius, Spinosa (3), et novissime Robinetus (4) docuerunt, inducta caeca necessitate, qua dicunt Deum agere extra se non ex libera voluntate, sed ex necessitate naturae (5).

284. Videtur autem ita dicendum I. quia si Deus vere habet potentiam creandi, quin illam exerceat, non existit complete; ens enim non existit complete, nisi in pieno, et integro exercitio suarum facultatum. Fieri ergo non potest, ut quidpiam sit mere possibile.

285. II. Virtus efficiendi entia est intima essentiae Entis necessarii: atque Ens essentialiter Creator ita facere, non potest, quin creet, sicut non potest facere, quin existat. Potestne Ens sua essentia activum existere in inactione? Deus igitur fecit quidquid potest facere.

286. III. Si Deus existit, quin creet, creatio in ipso est aliquid accidentale; potuit enim producere, aut non producere. Maxima autem in agente imperfectio est, quod non sit determinatum ex necessitate suae naturae. Deus ergo nihil potest producere, quod non produxit.

287. IV. Si creatio ponatur accidentalis, nulla reddi de ipsa poterit ratio; quae enim rationes hactenus inventae sunt, merae

---

eo feror quocumque feror. Et S. Thomas 1. 2. q. 26. a. 2. *Appetitivus*, inquit, *motus circulo agitur... Appetibile enim movet appetitum, faciens quodammodo in eo intentionem; et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus, ubi fuit principium. Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili, vocatur amor, qui nihil est aliud, quam complacentia appetibilis: et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; et ultimo quies quae est gaudium*.

(1) Cicero l. de fato; et l. 9. Epist. Famil. Epist. 4.

(2) Vide S. Bernardum De error. Abaelardi c. 3. et S. Thom. 1. p. q. 25. a. 5. et q. 1. de pot. a. 5.

(3) Apud Leibnitium in Theod. par. 1. § 172. sq. Ac Spinosa quidem in cogit. men. par. 1. c. 3. *Sat*, inquit, *si nobis concedet haec duo, nempe possibile, et contingens nonnisi defectus nostrae perceptionis nec aliquid reale esse*.

(4) Impius hic homo, etsi Religionem revelatam admittere videatur, ut fucum lectoribus faciat, quo facilius possit venenum influere; tamen ad Spinosismum accedit, multis licet tectum involucris. Dolendum est autem, nefandissimum ejus opus, quod innumeris contradictionibus scatet, jam anno 1766 tertio fuisse editum. Par 6. c. 50. scribit: *Le purement possible est impossible*.

(5) In eamdem sententiam nonnulli Stoicos trahunt. Sed quamquam ex admissa a Stoicis fatali necessitate, id sequatur, ut advertit Plutarchus l. de Stoicorum repugnantiis; et S. Thomas 9. Metaph. lect. 2. et locis supra cit. revera tamen Stoici a Diodoro dissidebant, sibimet contradicentes; siquidem apud Ciceronem loc. cit. describitur certamen hac de re initum a Chrysippo cum Diodoro. Vi ergo systematis non solum Stoici, sed universi, qui fatalem necessitatem admittunt, omnem possibilitatem negant.

sunt, merae sunt conjecturae deductae ex modo agendi hominibus proprio. Non potest ergo Deus quidquam producere, quod non produxerit; ideoque mere possibile est plane impossibile (1).

Prop. *Admittenda sunt mere possibilia, quae neque fuerunt, neque sunt, neque umquam erunt; neque proinde possibilia dicuntur ex defectu nostrae perceptionis.*

288. Prima demonstratio. Si nulla sunt possibilia, Deus jam fecit omne id quod potuit facere (2). Exhausta est igitur divina potentia, et limitibus coercita. Non est igitur infinita: nam quod infinitum est, nullis coerceri terminis potest. Est autem potentia

(1) Hae sunt Robineti objectiones, ejus ferme verbis descripta, quibus ille putat errorem suum demonstrasse. Eas autem a Veteribus, quorum praeterit nomina, suffuratus fuit; dissimulavitque responsiones, quas certe legerat apud S. Thomam. Vide quae diximus Tom. 3. pag. 25. not. 7. Tales sunt hi Philosophi qui prò impietate pugnant. Merces suas non emunt modo, sed furantur ex dissipatis officinis impietatis, et nihilominus obtrudunt ut novas ingenii sui gazas. Potuerat Robinetus et alias addere objectiones, quas S. Thomas sibi proponit magno numero q. 1. de pot. a. 5 nec quidpiam propterea confecissel, sunt enim ibi ab Angelico invicte refutatae.

(2) Id Robinetus libenter concedit; imo loc. cit. c. 65. cum Spinosa statuit, *mundum continere omne id quod potest esse.* Excipiamus ejus verba in Tabula analytica Tom. 3. ,, Lorsqu' un Etre infini agit, son acte est un, infini, déterminément tel, ,, sans être susceptible de plus, ni de moins; complet, plein et entier. S'il peut donner l'existence, il donnera toute l' existence possible. Ainsi le monde est un, parce ,, qu' il est tout ce qui pouvoit être. La cause infinie a dû produire le plus grand effet possible ,,. *Cum Ens infinitum agit suus actus est unus, infinitus, determinate talis, quin possit suscipere magis, et minus; completus, plenus, integer. Si potest existentiam conferre, utique conferet quoad est possibile. Itaque mundus est unus; est enim quidquid esse poterat. Caussa infinita debuit producere maximum possibilem effectum.* Ineptissimum argumentum, quod jampridem sibi objecerat S. Thomas q. 1. de pot. a. 1. octavo loco. Sic autem respondet: *Ad octavum dicendum, quod potentia Dei semper est conjuncta actui, idest operationi (nam operatio est divina essentia) sed effectus sequuntur secundum imperium voluntatis, et ordinem sapientiae. Unde non oportet, quod semper sit conjuncta effectui.* Argumentum Robineti supponit, Deum agere extra se ex necessitate naturae. Id autem falsissimum est, ut demonstravimus Tom. 3. § 29. sqq. Deus enim alia a se libere producit. Nec inde sequitur Deum mutari: nam ut S. Augustinus ait l. 12. de Civ. c. 17. Deus *ad opus novum, non novum, sed sempiternum adhibet consilium.* Ut enim advertit S. Thomas . p. q. 19. a. 7. *potest aliquis eadem voluntate immobiliter permanente, velle quod nunc fiat hoc, et postea fiat contrarium.* Ex quo igitur actus Entis infiniti sit unus, infinitus, determinate talis, uno verbo ipse Deus omnino immutabilis, non sequitur, debere conferre omnem existentiam possibilem; imo sequitur non posse eam conferre, quin desinat esse Ens infinitum. Nam de ratione Entis infiniti est, ut possit se infinito modo communicare. Si autem Deus existentiam omnem possibilem communicasset, jam ejus bonitas non esset infinite extra se communicabilis, communicasset enim omne id quod potest communicare; neque proinde aliquid aliud quod communicare posset, reliquum foret. Itaque destrueretur Dei omnipotentia, idest, nullus esset Deus: nam si Deus non est omnipotens, Deus non est. En conatus ejusmodi Philosophorum, qui dum videntur Deum confiteri, et extollere, ipsum per principia quae constituunt, tollunt e medio.

Dei infinita, cum sit ipse Deus, qui infinitus est. Non ergo Deus fecit omne id quod potuit facere. Dantur igitur mere possibilia.

289. Secunda demonstratio. Omnis virtus perfecta ad ea omnia se extendit, ad quae proprius ejus effectus extendi potest; sicut perfectus artifex ea omnia potest efficere, ad quae ars ejus extenditur. Est autem virtus divina infinite perfecta, et proprius ejus effectus est esse, ut dictum est (1). Itaque ad omnia ea potest se extendere, quibus ratio entis non repugnat. Ratio autem entis iis tantum repugnat, quae contradictionem involvunt. Quidquid ergo contradictionem non implicat, potest a Deo fieri. Jam vero multa non sunt in rebus creatis, quae si essent, nullam implicarent contradictionem; sicut patet praesertim circa numerum, et quantitatem, et distantias stellarum, et aliorum, corporum, in quibus si aliter se haberet ordo rerum, nulla esset contradictio. Haec igitur possunt a Deo fieri; suntque proinde absolute possibilia (2).

290. Tertia demonstratio. Omni potentiae passivae respondet potentia activa; potentia enim est propter actum. Quidquid igitur est in potentia passiva entis creati, totum hoc Deus per suam virtum activam facere potest. In potentia autem passiva entis creati est omne id quod enti creato non repugnat; sicut in potentia naturae humanae sunt omnia, quae naturam humanam non tollunt (3). Omne igitur quod non repugnat, Deus potest. Quae autem non repugnant possibilia sunt. Dantur ergo possibilia (4).

291. Ad primum respondet S. Thomas (5), actionem Dei creatricem esse aeternam, cum sit ipse Deus. *Dicitur autem* (Deus) *incipere agere, ratione novi effectus, qui ab aeterna actione consequitur secundum dispositionem voluntatis*, qua Deus ab aeterno voluit, ut novi effectus essent in tempore. Potentia igitur creandi

---

(1) § 143. (2) S. Thomas l. 2. cont. Gen. c. 22. sq.

(3) Pluribus rationibus S. Thomas 9. Metaph. lect. 3. agit adversus Megaricos dicentes tunc solum agere hominem posse, cum agit; 1. quia sequeretur, neminem habere ullam artem, nisi dum incipit ea uti: nam omnes artes sunt quaedem possibilitates, idest, dant posse agere; 2. quia cum sensus sint potentiae quaedam, sequeretur, nullum esse sensum in illis, qui actu non agunt operationes illorum sensuum; 3. quia fieri non potest, ut agat, qui caret agendi potentia. „ Si igitur aliquis non „ habet potentiam, nisi quando agit, sequetur, quod quando aliquis non agit, impos„ sibile sit, ipsum agere. Sed quicumque dicit aliquid esse, aut futurum esse, quod „ impossibile est fieri, mentitur. Et hoc patet ex ipsa significatione hujus nominis, „ impossibile. Nam impossible dicitur falsum quod non potest contingere. Sequitur igi„ tur, quod id quod non est, nullo modo possit fieri. Et ita ista sententia tollit mo„ tum, et generationem, quia stans, semper stabit; et sedens, semper sedebit. Si „ enim aliquis sedet, numquam postea stabit, quia dum non stat, non habet poten„ tiam standi. Et ita non possibile est eum stare, et per consequens impossibile eum „ surgere „. Quid ad haec respondere cum ceteris Spinosistis Robinetus poterit?

(4) S. Thomas l. 2. con. Gent. c. 22. has aliasque demonstrationes adfert, quas vide ibidem; et 1. p. q. 25. a 3. et q. 7. de pot. a. 1.

(5) Q. 3. de pot. a. 17. ad 12.

exstitit ab aeterno completa in Deo, et in integro exercitio, quia actio creatrix fuit aeterna. Nec tamen fuit ab aeterno creatum quidquit Deus creare potuit: nam quae creare constituit, non creavit, nisi secundum dispositionem suae voluntatis aeternae, quae fuit, ut res crearentur in tempore. Quae vero creare potuit nec creare voluit, eadem aeterna voluntate disposuit, numquam creare. Nullo autem modo potuit Deus velle creare omnia, ad quae ejus potentia se extendit, alioqui potuisset velle se non esse omnipotentem: quod plane repugnat. Nam ideo est omnipotens, quia post quaslibet creaturas productas, potest alias, et alias in infinitum producere (1).

292. Ad secundum concedimus, virtutem efficiendi entia, esse ipsam essentiam Entis necessarii; idemque dicimus de ejus actione. Numquam igitur Deus exstitit in inactione. Itaque si in creatione consideremus ipsam Dei actionem, haec est aeterna, nec Deus potuit facere, quin ab aeterno crearet, alioquin fuisset mutatus. Si autem consideremus terminum ejusdem actionis, cum talis terminus non sit necessarius; creaturae enim ita sunt, ut possint non esse: Deus quasdam creaturas produxit, quasdam in futurum producendas constituit infinitas autem reliquit in statu merae possibilitatis (2).

293. Ad tertium patet responsio ex dictis (3); numquam enim Deus exstitit, quin crearet, accepta creatione pro actione ipsius Dei, quae est aeterna; non propterea tamen terminus actionis fuit necessarius; nulla enim creatura necessario existit, nec Deus ad creaturam ut est in seipsa habet necessariam habitudinem. Quare Deus potuit producere, aut non producere creaturas, quin creatio esset ipsi accidentalis, nisi tantum extrinsece ex parte termini producti, qui necessarius non est; omnis enim creatura contingenter existit. Quod autem additur de imperfectione agentis, si non sit determinatum ex necessitate naturae, universim negamus; quis enim dixerit, bruta quae agunt ex necessitate naturae, perfectius agere, quam homines? nisi ex grege Epicureorum ceterorumque Materialistarum sit, qui ut omnem hominibus libertatem adimant, ita ad bestiarum conditionem eos dejciunt. Maxima igitur perfectio libertas est, quae Deo non est deneganda respectu creaturarum, quas produxit, vel producere constituit; eas enim non ex necessitate vult, *cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat* (4).

---

(1) Vide quae diximus Tom. 3. § 129.

(2) Vide S. Thom. 1. p. q. 19. a. 3. ita scribentem: „ Quod Deus non ex necessitate velit aliquid eorum quae vult, non accidit ex defectu voluntatis divinae, sed „ ex defectu, qui competit volito secundum suam rationem, quia scilicet est tale, „ quod sine eo esse possit perfecta bonitas Dei· Qui quidem defectus consequitur omne „ bonum creatum „.

(3) § praeced.

(4) S. Thomas · p· q. 25 a. 3.

294. Et per haec patet responsio ad quartum. Addimus autem, nullam utique reddi a nobis posse rationem de creatione facta in tempore; hanc enim credimus, non demonstramus, ut dictum est (1). Redditur autem ratio, et quidem demonstrativa, quare Deus non produxerit quidquid potest producere, quia scilicet non amplius esset omnipotens, ut ex dictis (2) constat.

ARTICULUS II.

Utrum rerum possibilitas a Divina omnipotentia derivetur.

295. Possibile, et impossibile aliquid dupliciter dici potest (3), 1. *absolute;* possibile quidem per non repugnantiam terminorum, ut circulus rotundus; impossibile vero per terminorum repugnantiam, ut circulus quadratus (4). Haec possibilitas, et impossibilitas dicitur *intrinseca;* 2. per respectum ad aliquam potentiam: sicut quod subditur potentiae humanae, dicitur homini possibile; impossibile vero ipsi, quod ejus potentiae non subditur. Et quod subditur potentiae Dei dicitur possibile Deo; quod non subditur; impossibile (5). Haec vocatur possibilitas vel impossibilitas *extrinseca.* Quae etiam dividi solet in *physicam, moralem,* et *hypotheticam. Physice* impossibile dicitur, quod fieri secundum statutas a Deo naturae leges nequit, ut ignem non comburere; quod tamen absolute possibile est, si Deus supra naturae leges operetur: sic rubus in monte Horeb ardebat, et non consumebatur, ut habetur Ex. 3. v. 2. et ignis tres pueros in fornace positos, neque contristavit, nec quidquam molestiae eis intulit, ut dicitur Dan. 3. v. 50. *Moraliter* vero dicitur impossibile, quod inspectis prudentiae regulis, aut sine magna difficultate fieri non potest. Sic Christus ajebat Luc. 17. v. 1. *Impossibile est, ut non veniant scandala:* nam inspectis hominum moribus, et naturae corruptione, fieri non potest quin scandala veniant; licet

---

(1) Tom. 3. § 58. (2) § 283.

(3) Vide S. Thomam l. 1. con. Gen. c. 37. et 1. p. q. 25. a. 3.

(4) Vide S. August. l. 5. de Civ. c. 10. et l. 15. de Trin. c. 15.

(5) Multa sunt quae homines absolute impossibilia putant, quae tamen Deo possibilia sunt, ut dicitur Luc. 18. v. 27. *Quae impossibilia sunt apud homines, possibilia sunt apud Deum.* Hinc rectissime Tertullianus l. de resur. carn. c. 38. *Male,* inquit, *Deum norunt, qui non putant illum posse quod non putant.* Et Chrysostomus Hom. 17. in 1. Cor. *Non tam pauper est Deus, ut ea tantum faciat, quae imbecillitate rationum tuarum comprehendi possunt.* Vide Arnobium l. 2. n. 27 et S. Hilarium l. 3. de Trin. n. 24. et S. Basilium l. 2. con. Eunomium n. 24. Huic regulae adversantur haeretici, incredulique homines, qui omnia Fidei mysteria ad rationem imbecillam suam volunt expendere. *Omnis itaque infidelitas,* ait S. Hilarius loc. cit. *stultitia est, quia imperfecti sensus sui usu sapientiae, dum omnia infirmitatis suae opinione moderatur, putat effici non posse quod non sapit.*

absolute possint scandala non venire (1). *Hypothetice* vero dicitur impossibile, quod, facta tantum aliqua hypothesi, fieri non potest, licet absolute sit possibile; ut hominem, cum sedet, ambulare, facta hypothesi quod sedeat (2). Nunc autem loquimur de possibili absoluto (3).

296. Qua in re sunt qui nullam *intrinsecam* possibilitatem admittunt (4), unamque *extrinsecam* agnoscunt, ideoque creaturas possibiles esse dicunt, quia Deus est omnipotens, seu relate ad divinam potentiam, quae potest ipsas producere. Sic vero possibilia intelliguntur subsequi omnipotentiam Dei, non praesupponi ad ipsam, per non repugnantiam terminorum.

297. Videtur autem ita dicendum 1. quia possibilitas est praedicatum positivum. Non debet ergo definiri per negationem, sive non repugnantiam. Repetenda est igitur a Dei omnipotentia.

298. II. Si per hypothesim fingatur tolli Dei omnipotentia, nulla erit possibilitas. Omnipotentia igitur est unica possibilitatis ratio.

299. III. Si rursus fingatur Deus non existere, tollitur omnis possibilitas. Pendet igitur possibilitas non a convenientia, sive non repugnantia terminorum, sed a Deo, ejusque omni potentia.

300. IV. Si omnipotentia non esset ratio possibilitatis, creaturae possibiles praesupponerentur omnipotentiae. Haec igitur penderet a creaturis, et eaedem possibiles forent independenter ab ipso Deo: quae plane repugnant.

---

(1) Valde errant Leibnitiani, cum impossibile *morale* definiunt esse *illud, quod quidem non in se contradictionem involvit, infert tamen repugnantiam in hoc, illove subjecto ob intercedentes subjecti illius perfectiones morales*, uti Baumeisterus ait Ont. § 47. exemplumque in Deo ponit, quod non possit deterius praeferre meliori, quia id repugnat ejus sapientiae, et sanctitati. Errant, inquimus; falsum est enim semper esse tantum moraliter impossibile, quod repugnat cum perfectionibus moralibus hujus, vel alterius subjecti; alioqui cum sanctitas, et justitia sint perfectiones morales, peccatum et injustitia moraliter duntaxat non possent cum illis compati, cum tamen absolute fieri nequeat, ut simul compatiantur. Et cum Deus sit ipsa sapientia, et sanctitas, non moraliter tantum, sed absolute fieri nequit, ut ei aliquid insit, quod iis perfectionibus repugnat. Si ergo Deus debuisset optimum mundum deligere inter omnes possibiles, ne laederetur ejus sapientia, et sanctitas: quae est Optimismi patronorum ratio, absoluta necessitate mundum creasset; neque enim absolute potest efficere, quod suae sapientiae, ac sanctitati repugnat. In eodem errore versatus Genuensis fuit, dum Metaph. p. 1. c. 1. Defin. 10. ait: *impossibilia moralia vocant Philosophi, quae quidem sunt possibilia intrinsece, sed tamen, quia cum Dei natura pugnant, fieri a Deo nequeunt, velut eum mentiri, errare, peccare, aut peccati esse auctorem.* Haec enim intrinsece possibilia Deo non sunt, eo ipso quod cum ejus natura pugnant, ideoque inter absolute Deo impossibilia sunt recensenda. Confer. S. Thom. l. 2. con. Gent. c. 25.

(2) Vide S. Thom. 1. p. q. 19. a. 3. et l. 2. con. Gen. c. 25.

(3) Vide S. Thom. q. 1. de pot. a. 3, de hisce impossibilibus disserentem.

(4) Ita Okamus in 1. d. 43. q. 2.

Propositio. *Possibilitas absoluta repetenda non est a Dei omnipotentia, sed repeti debet ex non repugnantia terminorum.*

301. Prob. ratione S. Thomae (1). Si absoluta possibilitas repeteretur a Divina omnipotentia, Deus diceretur omnipotens, quia posset omnia, quae sunt possibilia suae potentiae. Hoc autem nihil aliud esset, quam dicere, Deum esse omnipotentem, quia potest omnia quae potest: qui est circulus vitiosus. Idem enim esset ac dicere, res sunt possibiles, quia Deus illas potest: et Deus illas potest, quia sunt possibiles. Absoluta igitur possibilitas repetenda non est a Divina omnipotentia. Repeti ergo debet a non repugnantia terminorum; iis enim quae non repugnant, convenire potest ratio entis (2); quemadmodum iis quae repugnant, ratio entis convenire nequit, et ideo dicuntur non entia absolute, et absolute impossibilia (3).

302. Ad primum respondemus, non repugnantiam significari per negationem repugnantiae. Cum autem repugnantia importet negationem entis; non repugnantia est negatio negationis entis, ideoque est affirmatio entis. Sunt igitur possibilia aliquid positivum, non quidem *formaliter* in seipsis, cum possibilia actu non existant; sed *objective* in Deo, qui praehabet in se totius esse perfectionem. Possibilitas ergo significatur non per meram negationem, sed per affirmationem rationis entis, quae possibilibus non repugnat.

---

(1) 1. p. q 25. a. 3.

(2) Quod diximus de absoluta possibilitate respectu potentiae Dei, dicendum est de eadem possibilitate respectu cujuscumque potentiae, cum hoc tamen discrimine, quod possibile respectu Divinae potentiae, dicitur omne id cui non repugnat ratio entis, cum Divina potentia non sit limitata ad aliquod genus entis; possibile vero respectu potentiae activae creatae dicitur omne id, quod continetur intra objectum proprium illius potentiae, ut possit ab ea fieri. S. Thomas loc. cit. „ Cum unumquodque agens agat sibi simile, unicuique potentiae activae correspondet possibile ut objectum proprium secundum rationem illius actus, in quo fundatur potentia activa... Esse autem divinum, supra quod ratio divinae potentiae fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed praehabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis „. Quare quod sub aliqua potentia creata ut objectum non continetur, potest quidem esse ipsi impossibile, non erit autem absolute impossibile, si possit habere rationem entis. Si autem nullo modo possit habere rationem entis, erit absolute impossibile.

(3) S. Thomas loc. cit. „ Nihil, *inquit*, opponitur rationi entis, nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinae omnipotentiae, quod implicat in se esse, et non esse simul. Hoc enim omnipotentiae non subditur, non propter defectum divinae potentiae, sed quia non potest habere rationem factibilis, neque possibilis. Quaecumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea vero, quae contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius dicitur, quod ea non possunt fieri, quam quod Deus non possit facere „. Vide eumdem S. Thomam Quodl. 3. a. 1. et S. August. l. 26. con. Faustum c. 5. et S. Anselmum l. 2. *Cur Deus homo* c. 17.

303. Ad secundum dicimus, possibilitatem tolli, si fingatur Deus non esse omnipotens: nam si Deus non est omnipotens, jam non est Deus. Si autem Deus non est, nullum esse aliud ens potest: nam quodlibet ens praeter Deum, aliud non est, quam participatio primi Entis, a quo est, quidquid est.

304. Hinc patet solutio ad tertium; si enim fingatur Deus non esse, nullum aliud ens poterit esse, cum quodlibet ens ideo sit ens, quia esse participat a primo Ente, quod praehabet in se totius esse perfectionem (1). Cum autem dicimus, possibilitatem creaturarum non repeti a divina omnipotentia, non excludimus dependentiam essentiae creaturarum a Deo, qui est primum Ens, sed distinguimus omnipotentiam ab essentia divina ex modo nostro concipiendi; et creaturas esse possibiles dicimus, non ideo praecise, quia Deus est omnipotens, sed quia a Deo primo Ente participare possunt rationem entis, quae ipsis non repugnat.

305. Ad quartum respondemus, creaturas possibiles intelligi tamquam objectum non *formale* quidem, sed veluti *materiale* (2) divinae omnipotentiae, non qua ratione omnipotentia est idem cum divina essentia, sed qua ratione est attributum. Quamvis enim omnipotentia realiter non distinguatur a divina essentia; distinguitur tamen virtualiter, et concipitur subsequi divinam essentiam in ratione attributi. Essentia autem divina est diversimode, imo infinitis modis participabilis, et imitabilis, cum contineat totam essendi perfectionem; et non solum a creaturis existentibus participatur, sed potest etiam ab infinitis possibilibus participari; et ideo omnes rerum ideae in ipsa continentur, imo sunt ipsa creatrix essentia, ut diversimode participabilis, sicut supra (3) animadvertimus cum S. Thoma. Jam vero sine ideis intelligi nihil potest, ut determi-

---

(1) Storchenau Ont. sect. 2. c. 1. § 36. concedit, in facta impossibili hypothesi Dei non existentis, *posse rem ratione suae essentiae existere, gaudereque possibilitate interna; perire tamen possibilitatem rei externam.* Genuensis quoque Metaph. p. 1. c. 1. def. 16. docet, mundum pendere a Deo quoad existentiam, non quoad essentiam. Quid ii nomine essentiae intelligunt? Nihil certe aliud, quam id, per quod res primo est id quod est. At quomodo res potest rationem entis habere, si primum Ens fingatur non esse? In quolibet genere, ablato primo, tollantur oportet universa quae sequuntur; nec aliquod potest esse ens secundum, si nullum sit Ens primum. Quis numerum potest concipere, si nulla fingatur esse unitas? Quid vero erunt essentiae illae gaudentes possibilitate interna, si Deus fingatur non esse? Eruntne essentiae primae, vel secundae? at secundae, quomodo erunt in ficta hypothesi non existentis Dei? Erunt igitur primae; hoc est, erunt intrinsece a seipsis. Hanc veritatem et Leibnitius agnovit *in Caussa Dei adserta* § 8 scribens: *nisi Deus existeret, nihil possibile foret; et possibilia ab aeterno sunt in ideis divini intellectus?* Hinc Theologi docent ex hypothesi impossibili Dei non existentis, sequi *a priori* destructionem possibilitatis creaturarum. Vide ea quae dicimus § 304.

(2) Nulla creatura potest esse objectum immediatum Divini intellectus independenter a divina essentia; qua ratione ostenditur, Deum cognoscere creaturas possibiles in sua essentia tamquam in medio. Et idcirco S. Augustinus l. 83. qq. q. 46. ajebat: *Sacrilegium est adserere, quod Deus exeat extra se ad aliquid cognoscendum.*

(3) Vide not. 1. pag. 19.

nate, et distincte formabile; res enim solum per artem formabiles sunt. Quare ante divinam essentiam ut imitabilem res non intellibuntur ut determinate, et distincte formabiles; neque proinde intelliguntur eis distributa ulla praedicata. Haec autem praedicata, sunt illa, quae nullam repugnantiam involvunt. Possibilitas igitur absoluta creaturarum non intelligitur ante divinam essentiam ut imitabilem; atque adeo nulla dari potest possibilitas ante divinam essentiam ut imitabilem. Quia vero divina essentia ut imitabilis concipitur antecedere omnipotentiam in ratione attributi; idcirco possibilia intelliguntur praecedere omnipotentiam. Tantum igitur abest, ut Deus omnipotens dependeat a creaturis possibilibus, quin econtra haec omnino dependeant a divina essentia, nec independenter ab ipsa possint rationem entis habere (1).

ARTICULUS III.

Utrum absolute possibilia, sint necessario possibilia.

306. Postremo, quod diluimus, argumento victus Poiretus (2), in absurdissimam incidit sententiam; distinxit enim possibilia in *anteidealia*, et *postidealia* (3), seu ante, et post liberum Dei decretum. Priora dixit esse prorsus nulla; posteriora fieri talia, accedente divino decreto. In eamdem ivere sententiam Cartesius, qui, ut supra dictum est (4), rerum essentias mutabiles posuit; et Thomas Blownt (5) qui censuit posse a Deo fieri quae sunt intrinsece impossibilia.

307. Videtur autem ita dicendum I. quia ut dicitur Lucae I. v. 37. *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*. Potest igitur Deus etiam impossibilia facere, si velit.

308. II. Si quod est absolute possibile, a Dei arbitrio non penderet, cognitio possibilium esset Deo necessaria. Non ergo Deus sibi sufficeret.

---

(1) Habes ex dictis, 1. possibilia esse infinita: quippe divina essentia est infinite participabilis, nullum intellectum creatum posse omnia possibilia cognoscere, comprehenderet enim divinam essentiam: quod non potest nisi solus Deus, qui scipsum cognoscit omni modo quo est cognoscibilis, 3. illum intellectum perfectius cognoscere Deum, qui plura possibilia cognoscit: siquidem magis penetrat divinam perfectionem. Vide S. Thom 1. p. q 12. a. 8.

(2) In Isagoge lib. *Vera et cognita omnium prima.*

(3) Et nos dicimus, nulla possibilia *anteidealia* esse, nec nisi *postidealia* admittimus. At *postidealia* non vocamus, quasi sint post liberum Dei decretum, sed quia pendent a divina essentia, in qua sunt omnes rerum ideae, ut diximus § 305.

(4) § 41. Vide etiam Epist. 115. P. 1. ubi inter cetera ait, *Deum non potuisse determinari, seu cogi ad faciendum, ut verum foret, quod contradictoria nequeunt esse simul; ac proinde potuisse illum statuere contrarium*. Pluraque alia habet, quae ostendunt, quam ille tenuiter Metaphysicas disciplinas animo imbiberit.

(5) In Opusc. inscripto, *Religio Medici*,

309. III. Si possibilia essent absolute necessaria, jam foret necessaria connexio inter ipsa, et divinam omnipotentiam. Ablatis ergo possilibus, destrueretur divina ommipotentia, quae proinde ab illis penderet.

310. IV. Ut Cartesius (1) advertit, potentiae divinae limites nulli esse possunt, cum sit infinita. Tam igitur liberum, et indifferens fuit Deo efficere, ut tres anguli trianguli v. g. sint duobus rectis aequales, quam efficere oppositum.

Prop. *Quod est absolute possibile, est absolute necessario possibile: et quod est absolute impossibile, est absolute necessario impossibile.*

311. Prob. Si absoluta possibilitas et impossibilitas non forent absolute necessariae, sed ex libera Dei voluntate penderent, posset fieri, ut simul vera essent quae contradictionem implicant; possibile enim absolute est id, cui non repugnat ratio entis; impossibile absolute, cui ratio entis repugnat, ut dictum est (2). Idem igitur posset simul esse, et non esse; esse quidem, quia absolute possibile; non esse autem, quia absolute impossibile. Jam vero, quod contradictoria non possint esse simul vera, absolutae necessitatis est, nec Deus potest contra velle, alioqui contra seipsum ageret, qui primum Ens, et prima Veritas est (3). Quod ergo est absolute possibile, est absolute necessario possibile: et quod est absolute impossibile, est absolute necessario impossibile (4).

312. Ad primum respondet S. Thomas (5), *id quod contradictionem implicat, verbum esse non posse, quia nullus intellectus potest illud concipere:* non enim habet rationem entis, quod est objectum intellectus.

313. Ad secundum neg. cons. Cognitio enim possibilium in Deo est ipsa cognitio suae essentiae perfectissimae, infinitis modis imitabilis; ut dictum est, (6); nec proinde Deus seipsum perfecte

---

(1) Epist. cit. (2) § 295.

(3) S. Thomas l. 2. con. Gen. c. 25. ,, Quia, *ait*, potentiae activae objectum, et ,, effectus, est ens factum: nulla autem potentia operationem habet, ubi deficit ratio ,, sui objecti, sicut visus non videt, deficiente visibili in actu, oportet quod Deus dicatur non posse quidquid est contra rationem entis, inquantum est ens... Contra rationem entis est, quod entis rationem tollit; tollitur autem ratio entis per suum ,, oppositum; sicut ratio hominis per oppositum ejus, vel partium ipsius: oppositum ,, autem entis est non ens. Hoc igitur Deus non potest, ut faciat simul unum, et idem ,, esse, et non esse, quod est, contradictoria esse simul.

(4) Ex dictis sequitur, 1. creaturas possibiles non cognosci a Deo per scientiam *visionis* regulatam per liberum Dei decretum, sed per scientiam *simplicis intelligentiae*, quae ordine originis antecedit omne divinum decretum. Vide S. Thom. l. 1. con. Gent. c. 66. Sequitur 2. divinum Verbum procedere etiam ex cognitione creaturarum possibilium: haec enim cognitio necessaria est, et antecedit quodlibet decretum liberum. Confer. S. August. l. 15. de Trin c. 14. et S. Thom. 1. p. q. 34. a. 3.

(5) Ibidem q. 25. a. 3. (6) § 305.

cognosceret, nisi necessario cognosceret omnia possibilia in sua essentia; cognitio enim Dei est comprehensiva: talis autem non foret, nisi necessario cognosceret omnia possibilia.

314. Ad tertium respondemus dist. cons. Ablatis possibilibus destrueretur divina omnipotentia *a priori*, neg. a *posteriori* conc. Possibilitas creaturarum destrui non potest, nisi destructa supponatur divina Essentia, adeoque divina omnipotentia. Sicut ergo remota luce Solis, removetur Sol, non quia Sol removetur ex remotione lucis, sed quia absentia lucis supponit Solem esse remotum: ita ablatis possibilibus, sequeretur destructio omnipotentiae, non quia omnipotentia destrueretur ex ablatione possibilium, sed quia ablatio possibilium supponeret omnipotentiam esse destructam.

315. Ad quartum jam diximus cum S. Thoma (1), non esse ex defectu divinae potentiae, quod contradictoria effici nequeant, sed ex conditione ipsorum contradictoriorum, quae non possunt simul esse, et non esse. Nulli ergo limites figuntur divinae potentiae.

QUAESTIO VI.

De Existentibus, et Futuris.

316. Explicata notione possibilium, ad entia existentia, et futura progredimur. Quaeremus autem 1. de ratione sufficiente existentiae rerum; 2. de caussa futuritionis earum.

ARTICULUS I.

Utrum admitti debeat principium rationis sufficientis existentiae rerum.

317. Principium *rationis sufficientis* tam est antiquum, quam antiqua est Philosophia, ipsaque hominis natura (2). Leibnitius

---

(1) Vide not. 3. pag. 91.

(2) Cum homo sit ratione praeditus, nihil est ei magis connaturale, quam ut ne quidpiam admittat sine ratione sufficiente, si de rebus naturalibus sermo sit: nam de supernaturalibus certum est, eas non niti ratione naturali, sed testimonio infallibili Dei revelantis, quod quidem testimonium summa credendi ratio est. Hinc apud omnes Sapientes perpetuus fuit usus *rationis sufficientis*; talique principio usus Archimedes fuit in constituendis Staticae principiis; et Tullius l. de Fato, et l. 1. de fin. in evertendis Epicuri atomis earumque declinatione; utque ceteros omittamus, Plato in Timaeo: *Omne*, inquit, *quod fit, a ratione aliqua fiat, necesse est; prorsus enim impossibile est, ut aliquid sine ratione fiat.* Angelicus autem Praeceptor easdem adhibet voces *rationis sufficientis.* Nam 1. p. q. 32 a. 1. ad 2. „ Dicendum; *ait*, quod „ ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo ad probandum *sufficienter* aliquam radicem, sicut in scientia naturali inducitur *ratio sufficiens* ad probandum „ quod motus caeli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio, non

(1) autem illud promovit, multoque magis Leibnitiani, praesertim Hanschius (2), et Wolfius (3). Sed eo intemperanter, et perverse sunt abusi ad inducendum errorem electionis mundi optimi inter possibiles, ut supra ostendimus (4). Dicitur autem *ratio sufficiens* ea, qua posita, sat intelligitur, cur aliquid sit aut non sit, hoc vel illo modo.

318. Videtur autem admitti non debere tale principium I. quia multa fiunt sine ulla ratione sufficiente, ut in somniantibus contingit.

319. II. Si nihil existit sine ratione sufficiente, datur in mundo continuata series rationum existentiae rerum, ita ut praecedens sit ratio subsequentis. Hoc autem inducit necessitatem in rebus, et libertatem destruit.

320. III. Si quod daretur tale principium, posset reddi ratio, cur Deus a tot annorum millibus, et non prius mundum produxerit. Nulla autem reddi ejusmodi ratio potest. Non datur ergo principium rationis sufficientis existentiae rerum.

Propositio. *Nihil existit sine ratione sufficiente suae existentiae.*

321. Prob. Ut res quaepiam existat potius, quam non existat hoc vel illo modo, requiritur aliquid quo determinetur ad ita existendum; alioquin eodem jure non esset, quo esset. Atqui illud, quo res potius ita existit, quam non existit, est ratio sufficiens ejus existentiae, ut dictum est (5). Nihil ergo existit sine ratione sufficiente suae existentiae (6).

322. Ad primum respondemus, etiam somnia habere rationem sufficientem in motibus vaporum adscendentium ad cerebrum, et varie disponentibus atque ordinantibus phantasmata facultatis imaginativae, ut supra dictum est (7).

323. Ad secundum dicimus, absurdum sequi, si ratio sufficiens accipiatur, ut nonnulli (8) putant ex mente Leibnitii, quem tamen vindicavit Bulfingerus (9), si nempe ita series rationum sufficientum constituatur, ut praecedens ratio non solum sit ratio de-

---

„ quae *sufficienter* probet radicem, sed quae radici jam posita ostendat congruere „ consequentes effectus; sicut in Astrologia ponitur ratio excentricorum, et epicyclo- „ rum, etc. „ Quare falluntur ii, qui *caussas* quidem *sufficientes* a veteribus positas dicunt, *rationes sufficientes* non item.

(1) In Princ. Philos. § 32. sqq. et alibi saepe.

(2) In Princ. Philos. geometr. demonstr.

(3) In Prima Philosophia, aliisque Tomis passim. (4) Tom. 3. § 127. (5) § 317.

(6) Ubinam reposita sit haec ratio sufficiens, dicemus infra, cum agemus de contingentibus. (7) Tom. 4. § 1150. sq.

(8) Ii praesertim qui omnem voluntatis praedeterminationem negant, contra quos agemus infra.

(9) In Dilucid. Philos. sect. 1. c. 4. § 83. Vide Kortholti Disput. de Philos. Leibnitii ejus Operibus praefixam, in qua recitantur ejusdem Leibnitii verba ajientis Theod.

terminans voluntatem ad actum, ac tollens indiffrentiam suspensionis, sive *aequilibrii*, ut Leibnitius ait, sed etiam inducat determinationem possibilitatis, ita ut ea rationis determinatione posita, voluntas nullo modo retineat potentiam aliter faciendi. Hanc autem potentiam voluntas etiam determinata ad actum, retinet; si enim bonum, quod sub ratione sufficiente voluntati proponitur, est bonum particulare, totam ejus capacitatem non explet; ideoque voluntas dum ipsum prae alio eligit, sic eligit, ut possit, non eligere; et proinde libere eligit.

324. Ad tertium respondemus cum S. Thoma (1): *Circa productionem primarum creaturarum intellectus noster rationem investigare non potest eo quod non potest comprehendere artem illom, quae sola est ratio quod creaturae praedictae hunc habeant modum* (2): *unde sicut non potest reddi ratio ab homine, quare coelum est tantum, et non amplius; ita reddi non potest ratio, quare mundus factus non fuit antea, cum tamen utrumque fuerit divinae potestati subjectum.* Non negamus, saepissime nullam a nobis reddi posse rationem sufficientem, cur res ita, vel ita sint. Quis autem ex nostra ignorantione recte potest inferre, nullam revera extare rationem?

ARTICULUS II.

Utrum rerum futuritio pendeat a libero Dei decreto.

325. Multa de futuris Theologi disputant, cum de Scientia, et Voluntate Dei agunt. Ipsis ea discutienda relinquimus. Unum dumtaxat hic attingendum putamus, videlicet de caussa, cur aliquae res sint futurae, aliae non item.

326. Videtur autem futuritio non pendere a libero Dei decreto I. quia inter futura sunt etiam actus moraliter mali. Hos antem a Deo fuisse decretos, nemo dixerit, nisi Deum faciat peccati auctorem.

327. II. Si Deus futura decrevit, decrevisse debuit futuras hominum actiones. Fieri autem non potest, quin eveniat id quod Deus decrevit. Futurae igitur hominum actiones ita erunt, ut non possint non esse. Non erunt igitur liberae.

---

p. I. § 15. *Praesto semper est aliqua ratio praevalens. quae voluntatem ad eligendum promovet, cujus libertati salvandae sufficit, quod ista inclinet, non necessitet. Et haec est sententia priscorum omnium Platonis, Aristotelis, et S. Augustini.* Potius videtur Leibnitius accusandus inductae necessitatis, ob armoniam praestabilitam. Sed hac de re postea dicemus.

(1) Q. 3. de pot. a. 14. ad 6.

(2) De hisce rationibus S. Augustinus l. 83. qq. q. 46. *Has*, inquit, *rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in mente Creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret, quod constituebat: nam hoc opinari sacrilegum est.*

328. III. Res non ideo sunt futurae, quia praevidentur a Deo; sed ideo praevidentur, quia sunt futurae, ut totidem ferme verbis tradunt Origenes (1), et Justinus (2), et Damascenus (3). At si futuritio penderet a divino decreto, res essent futurae, quia praeviderentur, et decernerentur a Deo. Non ergo futuritio pendet a divino decreto.

329. IV. Res futurae sunt objectum praescientiae Dei, ejusque voluntatis. Ut autem S. Augustinus ait (4): *Cognitio fieri non potest, nisi cognoscenda praecedant.* Res igitur futurae praecedunt divinam cognitionem, et voluntatem; neque proinde sunt futurae dependenter a divino decreto.

Propositio. *Rerum futuritio pendet a libero Dei efficaci decreto tamquam a prima earum caussa.*

330. Prob. Deus respectu creaturarum futurarum non est agens naturale, sed liberum: Deus enim non necessario, sed libere creaturas producit, ut est demonstratum (5). Jam vero Deus non est agens liberum, nisi per voluntatem, sive per decretum efficax, quo libere constituit creaturas producere in aliqua temporis differentia; sic enim eas producere constituit, ut potuerit non producere, cum ejus bonitas sit perfecta sine creaturis, nec ex ipsis aliquid perfectionis ei accrescat, ut supra dictum est (6). Futuritio igitur creaturarum pendet a libero Dei decreto efficaci tamquam a prima ejus caussa: eoque sublato, nulla est res futura, sed tantum possibilis (7).

331. Praeterea, requiritur aliquid, ut creaturae transeant a statu purae possibilitatis ad statum futuritionis. Id vero quaeri non potest in ipsis creaturis possibilibus, quae sunt indifferentes, ut sint, vel non sint futurae, alioqui non essent mere possibiles; neque in divinis ideis, in quibus repraesentantur tantummodo ut possibiles; neque in caussis creatis, quae ante quodlibet divinum decretum aeque sunt indifferentes, ut sint, vel non sint futurae;

---

(1) In Epist. ad Rom. l. 7.

(2) A Theophilo Raynaudo Theol. Nat. dist. 8. n. 21. citatur quaestio 58. ad Orthodoxos. Sed hae quaestiones jampridem fuerunt abjudicatae S. Justino. Vide Maurinos Patres in Ad monit, ad eas quaestiones, P. 1. Append. Opp. S. Justini; qui animadvertunt etiam in iis quaestionibus nonnulla Pelagianam haeresim clamitare.

(3) In Dialogo contra Manichaeos.

(4) L. 4. de Gen. ad litt. c. 32.

(5) Tom. 3. § 29. sqq.

(6) § 293.

(7) Quia nobis comperta non sunt divina decreta circa futura, nisi vel Deo revelante, vel per leges naturales ab eo constitutas, quibus tamen ipse non obstringitur, quin possit aliter facere; ideo multa credimus possibilia, quae revera sunt futura; et multa expectamus futura, quae revera sunt tantum possibilia. S. Augustinus l. 26. con. Faust. c. 4. *Utrum*, ait, *futurum sit nescio; et ideo nescio, quia quid habeat de hac re Dei voluntas, me latet: illud me tamen non latet, sine dubio futurum, si hoc Dei voluntas habet.*

neque in iisdem creaturis cognitis ut futuris, cum seipsis non sint determinate futurae: neque in veritate propositionum contingentium, ut in Logica diximus (1), sunt enim hae aeque indeterminatae; neque in decreto cognito ut futuro; nam,. ut recte S. Thomas (2), cum scientia, et volitio Dei mensurentur aeternitate, actus *numquam cadit in praeteritum, sicut numquam est futurus*. Restat ergo, ut creaturae sint futurae, quia Deus libere efficaciter decrevit illas producere in aliqua temporis differentia.

332. Ad primum respondemus, in peccato duo esse, actionem, et malitiam. Actio est ens positivum, ideoque decerni potest a Deo, a quo est quidquid est, cum Deus sit primum Ens. Malitia non est ens, sed privatio entis, cum sit privatio rectitudinis: haec autem non est a Deo decreta, nisi tantum permissive (3) Deus enim est prima Caussa efficiens, et nullo modo deficiens. Est igitur a libero arbitrio hominis, qui est primum deficiens, cum sit ex nihilo (4).

333. Ad secundum dicimus, ita sub decreto Dei efficaci salvari humanarum actionum libertatem, sicut salvatur divina libertas cum necessitate actus; sicut enim Deus absolute potuit non producere creaturas, cum ipsis non indigeat, quamvis supposito aeterno decreto illas producendi, non possit illas non producere, non quidem necessitate absoluta, sed hypothetica, et suppositionis, quae libertatem non tollit: ita, licet supposito Dei decreto de futuris hominum actionibus, fieri non possit, quin actiones illae fiant in tempore; id tamen non tollit absolutam hominis potentiam non eliciendi actiones illas, aut etiam eliciendi oppositas. Quod idem est, ac non posse actiones illas non esse futuras in sensu *composito* decreti; posse tamen non esse in sensu *diviso*. Itaque sub efficaci decreto futuritionis optime stat, futuras hominum actiones ita esse futuras, ut absolute possint non esse futurae (5). Non ergo laeditur humana libertas; sed actiones infallibiliter quidem fient, non autem erunt absolute necessariae. Sed de hac re copiosius dicemus infra.

---

(1) § 1029. (2) q. 6. de ver. a. 3. ad 10

(3) Ut S. Caelestinus I. in Epist. ad Episcopos Gall. c. 6. ait: *Necesse est, ut quo auxiliante vincimus, eo iterum non auxiliante, vincamur*. Et S. Augustinus l. de Gen. ad litt. imperf. c. 5. *Quaedam facit Deus, et ordinat, quaedam vero tantum ordinat. Justos et facit, et ordinat: peccatores autem, in quantum peccatores sunt, non facit, sed ordinat tantum.*

(4) Idem S. Augustinus l. 12. Conf. c. 11. *Hoc solum, ait, a te non est, quod non est, motusque voluntatis a te qui es, ad id quod minus est, quia talis motus delictum, atque peccatum est*. Et Tract. I. in Joan. n. 13. *Peccatum quidem non per ipsum factum est: et manifestum est, quia peccatum nihil est, et nihil fiunt homines, cum peccant.* Vide S. Thom. in 2. d. 37. q. 2. a. 2. et quae diximus Tom. 1. pag. 550. not. 2.

(5) „ Voluntates nostrae (inquit S. Augustinus l. 5. de Civ. c. 9.) tantum valent quantum Deus eas valere voluit, atque praescivit; et ideo quidquid valent, certissime „ valent, et quod facturae sunt, ipsae omnino facturae sunt, quia valituras, atque „ facturas ille praescivit, cujus praescientia falli non potest „. Adeatur S. Thomas l. 1. con. Gen. c. 87.

334. Ad tertium respondet S. Thomas (1), auctoritates illas intelligendas esse *secundum caussam consequentiae, non secundum caussam essendi. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quod Deus ea praescierit: non tamen res futura sunt caussa, quod Deus sciat* (2).

335. Ad quartum respondemus, S. Augustinum loc. cit. aperte loqui non de cognitione Dei, sed de cognitione hominum, et Angelorum respectu eorum, quae Deus initio creationis condidit; quorum sane cognitio haberi non potuit, nisi praecederent objecta cognoscenda, idest, res initio conditae (3). Ceterum de cognitione Dei, seu de scientia ejus practica, quae decretum supponit, idem S. Augustinus ita pronunciat (4): *Nos ista quae fecisti, videmus, quia sunt; tu autem, quia vides, ea sunt.* Et alibi (5). *Nos pro captu infirmitatis humanae jam in ipsis rebus tempore exortis possumus nosse quid in cujusque natura sit, quod experimento perceperimus; sed utrum etiam futurum sit, ignoramus. Est quippe in natura hujus, verbi gratia, juvenis ut senescat, sed utrum hoc etiam sit in voluntate Dei, nescimus. Sed nec in natura esset, nisi in Dei voluntate prius fuisset, qui condidit omnia... Hoc enim necessario futurum est quod ille vult, et ea vere futura sunt quae ille praescivit. Nam multa secundum inferiores caussas futura sunt, sed si ita sunt, et in praescientia Dei, vere futura sunt: si autem ibi aliter sunt, ita potius futura sunt, sicut ibi sunt, ubi qui praescit falli non potest.*

QUAESTIO VII.

De entibus necessariis, et contigentibus.

336. In entibus quaedam ita sunt, ut non possint non esse; quaedam ita sunt, ut possint non esse. Priora dicuntur *necessaria*; posteriora, *contingentia*. De his quaeremus 1. an dentur contingentia, vel omnia ex fatali necessitate eveniant; 2. an in rebus

---

(1) 1. p. q. 14. a. 8. ad 1. S. Augustinus l. 15. de Trin. c. 13. *Universas*, ait, *creaturas et spirituales, et corporales, non quia sunt, ideo novit, sed ideo sunt, quia novit... quia ergo scivit, creavit, non quia creavit scivit.*

(2) Addi potest, laudatos Patres loqui de peccatis, ac praesertim Damascenum. Malitia autem peccati non ideo est futura quia Deus illam decreverit sed unice pendet a prava hominis voluntate. Damasceni haec sunt verba loc. cit n. 37. „ Deus ea quae non „ sunt, vocat; et quae futura sunt, velut jam facta perspicit, ac judicat... Deus eum „ qui futurus erat , tamquam jam ortum intuens ut exstaret decrevit, utque, si malus „ evaderet, ipse sibi poenarum auctor fieret. Unde etiam eum condidit, et bonum con- „ didit. Verum ille propria electione malus factus est, sibique ipsi supplicium accersi- „ vit. „. Patet igitur, Damascenum in nostra fuisse sententia, nec nisi coacte in suam ab Adversariis fuisse pertractum.

(3) Perspicitis jam, minus sincere, ut est mos eorum qui caussa cadunt, inductam fuisse a Theophilo Raynaudo loc. cit. illam S. Augustini auctoritatem.

(4) l. 13. Confes. c. 38. (5) l. 6. de Gen. ad litt c. 16. sq.

creatis dari possit absoluta necessitas; 3. in quodnam resolvi tandem debeat ratio sufficiens existentiae rerum contingentium, et necessariarum.

ARTICULUS I.

Utrum dentur contingentia, vel omnia ex fatali necessitate eveniant.

337. Dupliciter aliquid potest dici necessarium, 1. *absolute*, et secundum se, ut Deum esse; 2. *hypothetice*, sub quadam scilicet conditione. Sic necessarium est, hominem ambulare, si ambulat (1). Additur praeterea necessitas *moralis*, quae tamen vera necessitas non est, sed magnam indicat difficultatem. De hac *morali* necessitate sicut et de *hypothetica* modo non loquimur; hae siquidem contingentiam non tollunt; quod enim est *hypothetice*, vel *moraliter* necessarium, *absolute* potest aliter esse; ideoque contingentia minime laeditur. Constat quoque, necessitatem *absolutam* tollere contingentiam: nam quod ita necessarium est, non potest aliter esse.

338. Vetus fuit nonnullorum Philosophorum sententia, universa quae in mundo eveniunt, fato quodam cogente contingere; sed non una eorum fuit hujus fati explicandi ratio (2). Itaque fatum (3) aliud appellatur *Democriticum* (4), et *Epicureum*, estque necessaria series effectuum ex necessitate materiae (5). Hujus

---

(1) Vide S. Thom. 1. p. q. 116. a. 3. Necessitas *absoluta* dici solet necessitas *consequentis*; necessitas conditionata dicitur necessitas *consequentiae*. Vide S. Thom. q. 24. de ver. a. 2. ad 13.

(2) Cudvvorthus in System. intell. c. 1. § 1. fatalis necessitatis adsertores, in tres distribuit classes: 1. eorum, qui negant quidpiam a nobis libere fieri posse, propterea quod Deus res omnes aeterna lege decrevit, nulla ipsarum habita ratione; 2. eorum qui continuationem quamdam caussarum admittunt, quas necessitas interior ad agendum impellit; 3. eorum qui, Deo sublato, physicam rerum omnium necessitatem ponunt.

(3) Fatum dicitur a fando, *quasi*, inquit S. Thomas 3. con. Gen. c. 93. *ea quae videntur a casu contingere, sint ab aliqua caussa effata, sive praeloquuta, et praeordinata, ut essent.*

(4) Hoc fatum Democrito nihil erat aliud, quam necessitas, qua atomi aeterno, ac necessario motu sese concitarunt, fueruntque et erunt omnium rerum caussae, sine ulla prima Caussa. Hunc idem Democritus apud Plutarchum l. 1. de Plac. c. 45. ajebat, *necessitatem, qua omnia fiunt, esse Fatum, et Justitiam et Providentiam, et Opificem mundi.* In idem inciderunt delirium Athei recentiores, praesertim Auctor *systematis naturae*, sive fictus Mirabaud.

(5) Laboravit quidem Epicurus, ut libertatem arbitrii tueretur, inducta declinatione atomorum. Sed nihil efficit; nam et haec declinatio necessitati subjecta erat. Lege Gassendum Animadv. de Morali Phil. Epic. pag. 1627. sqq. Quare deceptus fuit Storchenau, cum Cosmol. sect. 1. c. 3. § 29. in Schol. ait, Epicurum injuria inter libertatis hostes numerari. Nam ut recte Cicero l. de Fato: „ si atomis, ut gravitate feruntur, tributum est necessitate naturae, quod omne pondus nulla re impediente „ moveatur; illud quoque necesse est declinare quibusdam atomis „.

germen est fatum *Pantheisticum* (1), sive necessitas orta ex divina substantia, quae sit ipsum universum, et cujus omnia sint substantiales emanationes (2); hoc est, ipsa Democritica materiae necessitas. Aliud est fatum *Stoicum* (3), quod Seneca (4) vocat *necessitatem omnium rerum, actionumque, quam nulla vis rumpat.* Tertium est fatum *Astrologicum*, quod S. Augustinus (5) *sidereum* vocat, necessitas nempe caussarum omnium, et effectuum orta ex varia caeli, siderumque positione, atque actione (6). Quartum est fatum quod vocant *Mahumedanorum*, et *Calvinianorum;* qui immutabilem necessitatem agnoscere dicuntur, ob quam evenire debeat effectus, nec possit non evenire, quaecumque adhibeantur, vel non adhibeantur media. Idem et nonnulli veteres Philosophi docuerunt (7).

339. Videtur autem dicendum, nullam esse contingentiam, sed omnia ex fatali necessitate evenire, 1. quia posita caussa sufficiente, necesse est effectum poni. Sed agentia naturalia sunt caussae sufficientes. Iis igitur positis, necessario sequuntur effectus.

---

(1) Vide quae diximus Tom. 3. § 3. sqq.

(2) Spinosa Eth. c. 1. prop. 16. „ Ex necessitate, *inquit*, divinae naturae infinita „ infinitis modis, hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt, se- „ qui debeat „.

(3) Non defuere, qui Stoicorum fatum acceperint pro ordine divinae Providentiae, et immutabilitate divinorum Decretorum, quae contingentiam, et libertatem minime excludunt. Ita Justus Lipsius Physiol. Stoic. l. 1. diss. 2. Verum Thomasius, de Exustione mundi Stoica diss. 15. non solum contendit, Stoicum fatum necessitatem absolutam inducere, sed Stoicos universim atheismi accusat. Nos autem etsi Stoicos ab atheismo absolvimus; eorum tamen fatum cum absoluta necessitate conjunctum arbitramur post S. Thomam l. 3. con. Gen. c. 73. ubi postquam S. D. probavit, divinam providentiam non excludere arbitrii libertatem, ait: *Per hoc autem excluditur error, et opinio Stoicorum qui secundum ordinem quemdam caussarum intransgressibilem, quem Graeci* ἀμαρμένην *vocabant* (Vide Cicer. l. de Fato) *omnia ex necessitate dicebant provenire.* Conferri potest Eusebius l. 6. Praepar. c. 7. sq. Nec movere debet, quod Chrysippus apud Gellium Noct. Attic. l. 6. c. 2. voluntates nostras liberas posuit; in hoc enim secum ipse pugnavit, ut ostendit Plutarchus l. de Stoicorum repugnantiis. Ipseque Gellius loc. cit. Ciceronem laudat in lib. de Fato scribentem: *Chrysippus aestuans, laboransque quonam pacto explicet, et fato omnia fieri, et esse aliquid in nobis, intricatur hoc modo.* Vide ibid. Gellium, perspiciesque frustra laborasse Chrysippum in componenda libertate cum fatalismi necessitate quemadmodum frustra laboravit personatus Mirabaud, ut meritum, vel demeritum cum fatalismo componeret. Vide *Reflex. Phil. sur le syst. de la nat. par M. Holland, p.* 1. c. 12

(4) l. 2. nat. qq. q. 5. (5) l. 5. de Civ. c. 9.

(6) De fato astrologico, sive genethliaco videri potest Cicero l. 1. et 2. de Divinat. Moshemius in not. ad § 2. c. 1. Cudvvorthi, putat originem hujus erroris tribuendam esse alteri errori, quo Gentiles credebant, Deos inesse sideribus. De hoc fato egerunt Joannes Alb. Fabricius in Delectu argum. pro veril. Relig. Christ. c. 16. et Vossius de Idololatria l. 2. c. 48.

(7) Descripsit hanc Fatalistarum sententiam Tullius l. de Fato. *Sic enim*, inquit, *interrogant: Si fatum tibi est, ex hoc morbo convalescere; sive medicum adhibueris, sive non, convalesces. Item, si fatum tibi est, ex hoc morbo non convalescere; sive tu medicum adhibueris, sive non, convalesces.* Hoc genus interrogationum *ignavum* Cicero vocat, *quod eadem ratione omnis e vita tollitur actio.*

340. II. Si dicatur, posse caussam sufficientem impediri ab alia caussa, tale impedimentum erit etiam ex necessitate: nam caussa impediens continetur etiam in serie caussarum sufficientium.

341. III. Ne ipsae quidem actiones humanae a fatali necessitate sunt immunes: nam, ut arguit fictus Mirabaud (1), *nihil nos absque ratione volumus. Ideae autem omnes nostrae originem ducunt a caussis materialibus, quae in nostra non sunt potestate, cum pertineant ad nostram organizationem, aut ad naturam entium quae nos permovent. Rationes igitur sunt harum caussarum effectus; consequenter voluntas nostra libera non est.*

342. IV. Quidquid in mundo accidit, est a Deo praeordinatum. Quod autem praeordinatum a Deo est, non potest esse contingens, cum non possit aliter evenire. Nulla ergo dantur contingentia, sed omnia ex fatali necessitate eveniunt.

Propositio. *Dantur contingentia, nec omnia ex fatali necessitate eveniunt.*

343. Prima ratio. Si nulla darentur contingentia, omnia forent absolute necessaria. Quidquid autem est absolute necessarium, semper est, nec potest aliter esse, ut dictum est (2). Omnia igitur semper essent, et eodem modo essent. Multa autem sunt in mundo, quae non semper sunt, neque eodem modo sunt: quod qui negat, nae semetipsum negat, qui non solum genitus aliquando fuit, et aliquando morietur sed perpetuo mutatur. Neget quoque necesse est quamcumque generationem, et corruptionem, et motum. Dantur ergo contingentia, nec omnia eveniunt ex fatali necessitate (3).

344. Altera ratio. „ Universi bonum in quodam ordine consistit.... Requirit autem ordo Universi aliquas caussas esse variabiles, cum corpora sint de perfectione Universi, quae non movent, nisi mota. A caussa autem variabili effectus contingentes se-

(1) L. I. c. 11. „ Nous ne voulons rien sans motifs. Toutes nos idées doivent leur „ origine à des causes matérielles qui ne sont pas en notre pouvoir, parce qu'elles „ tiennent à notre organisation, ou à la nature des êtres qui nous remuent. Les mo„ tifs sont le résultat de ces causes; notre volonté par conséquent n'est pas libre „. Ita impiissimus hic homo putat fatalismi necessitatem probasse; imo audet, ae scribit ibid. „ Toute religion suppose incontestablement le fatalisme, puisqu'en tout pays, „ elle n'a d'autre fondament, que les decrets d'un être irrésistible qui décide ar„ bitrairement du sort de ses créatures „. Quo mendacio nihil fingi impudentius potest. Primum quidem, quia Religio dogma libertatis supponit, eoque negato, Religio corruit. Deinde, quia Religio eadem ratione qua nos Deo mancipat, detestatur quodcumque crimen contra Divinitatem. Quod vero crimen erit, si homines fatali necessitate ducantur? Postremo, quia hac necessitate admissa, Deus nos cogeret ad peccandum: quod sane omnem Religionem destruit. Tantum vero abest, ut Dei decreta fatalem necessitatem inducant, quin ea libertatem foveant, ut paulo post demonstrabimus.

(2) § 337. (3) S. Thomas l. 3. con. Gen. c. 72.

quuntur; non enim potest esse effectus firmioris esse, quam sua caussa (1). „ Ordo igitur Universi exigit, ut sint effectus contingentes. Non ergo omnia ex fatali necessitate eveniunt.

345. Tertia ratio. Si omnia ex fatali necesitate evenirent, haec necessitas vel esset a caussis creatis, vel a Deo. A caussis creatis esse non potest: nam earum multae impediri possunt, ne effectus producant. Ex caussis autem quae impediri possunt, effectus ita procedunt, ut possint non procedere Multa etiam inveniuntur fieri *per accidens*, et *fortuito*, tum propter concursum duarum caussarum; quarum una sub altera non continetur; tum propter defectum virtutis in caussa; tum propter indispositionem materiae. Si ergo effectus reducantur in caussas creatas nedum proximas, sed etiam remotas, manifestum est, non omnes ex necessitate provenire (2).

346. De Caussa increata sic egregie S. Thomas (3): *Si contingentia reducantur in Caussam altissimam divinam, nihil inveniri poterit, quod ab ordine ejus exeat, cum ejus caussalitas extendat se ad omnia in quantum sunt entia. Non potest igitur sua caussalitas impediri propter indispositionem materiae, quia et ipsa materia, et ejus dispositiones non exeunt ab ordine illius agentis, quod est agens per modum dantis esse, et non solum per modum moventis, et alterantis.... Ex quo etiam patet, quod nulla caussa agens potest esse in istis inferioribus, quae ejus ordini non subdatur. Relinquitur igitur, quod omnia quae hic fiunt, prout ad primam Caussam referuntur, inveniantur ordinata, et non per accidens existere, licet per comparationem ad alias caussas, per accidens esse inveniantur. Et propter hoc secundum Fidem Catholicam dicitur, quod nihil fit temere, sive fortuito in mundo, et quod omnia subduntur divinae Providentiae... Sed sciendum est, quod ex eadem caussa dependet effectus, et omnia, quae sunt per se accidentia illius effectus. Sicut enim homo est a natura, ita et omnia ejus per se accidentia, ut risibile, et mentis disciplinae susceptibile Si autem aliqua alia caussa non faciat hominem simpliciter, sed hominem talem, ejus non erit constituere ea quae sunt per se accidentia homini, sed solum uti eis. Politicus enim facit hominem civilem, non tamen facit eum mentis disciplinae susceptibilem, sed hac ejus proprietate utitur ad hoc quod homo fiat civiles. Sicut autem dictum est, ens, in quantum ens est, habet caussam ipsum Deum. Unde sicut divinae Providentiae subditur ipsum ens, ita etiam omnia accidentia entis, in quantum est ens; inter quae sunt necessarium, et contingens. Ad divinam igitur Providentiam pertinet non solum quod fa-*

---

(1) Idem l. 1. con. Gen. c. 85.

(2) Vide S. Thom. 3. Metaph. lect. 3.

(3) Ibidem.

ciat hoc ens, sed quod det ei contingentiam, vel necessitatem. Secundum enim quod unicuique dare voluit contingentiam, vel necessitatem (1), *praeparavit ei caussas medias, ex quibus de necessitate sequatur, vel contingenter. Invenitur igitur uniuscujusque effectus, secundum quod est sub ordine divinae Previdentiae necessitatem habere, ex quo contingit, quod haec conditionalis est vera si aliquid est a Deo provisum, hoc erit.* (2). *Secundum autem quod effectus consideratur sub ordine caussae proximae, sic non omnis effectus est necessarius, sed quidam necessarius, et quidam contingens secundum analogiam suae caussae... Sic ergo patet, quod cum de divina Providentia loquimur, non est dicendum solum, hoc est provisum a Deo, ut sit; sed, hoc est provisum a Deo, ut contingenter sit, vel ut necessario sit. Unde non sequitur... quod omnes effectus sunt necessarii, sed necessarium est, effectus esse contingenter, vel de necessitate. Quod quidem est singulare in hac caussa, scilicet, in divina Providentia. Reliquae enim caussae non constituunt legem necessitatis, vel contingentiae, sed constituta a superiori caussa utuntur. Unde caussalitati cujuslibet alterius caussae subditur solum, quod ejus effectus sit. Quod autem sit necessario, vel contingenter, dependet ex caussa altiori, quae est caussa entis, in quantum est ens, a qua ordo necessitatis, et contingentiae in rebus provenit.* Sive ergo effectus comparentur ad caussas creatas, sive ad divinam Providentiam, perspicuum est, non omnia evenire ex fatali necessitate.

347. Atque haec quidem universim adversus fatalismi adsertores: Nunc vero brevibus contra singulos. Ad fatum *Democriticum* quod pertinet, in impio systemate supponitur materia aeterna, et improducta: quod quam falsum sit, est a nobis jam demonstratum (3). Supponitur item motus atomorum, quae semper naturali gravitate ferantur, quaeque concursione fortuita mundum ornatissimum, et pulcherrimum effecerint; quod derilium est etiam

---

(1) De hac necessitate dicemus in sequenti articulo.

(2) Hac ratione fatum admitti potest. Quare Boetius de Consolat. Phil. l. 4. prosa 6. *Providentia*, inquit, *est illa ipsa divina ratio in summo omnium Principe constituta, quae cuncta disponit; fatum vero inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam Providentia suis quaeque connectit ordinibus.* Hoc sensu qui negat fatum, negat divinam Providentiam. *Sed quia*, ut S. Thomas observat l. 3. con. Gen. c. 93. *cum infidelibus nec nomina debemus habere communia, ne ex consortio nominum possit sumi erroris occasio; nomine fati non est fidelibus libere utendum, ne videamur illis assentire, qui male de fato senserunt.* Inducitque auctoritatem S. Augustini l. 5. de Civ. c. 8. scribentis: „ Qui omnium connexionem, seriemque caussa- „ rum, qua fit omne quod fit, fati nomine appellant, non multum cum eis de verbi „ controversia certandum, atque laborandum est; quandoquidem ipsum caussarum ordi- „ nem, et quamdam connexionem summi Dei tribuunt voluntati; ac proinde fati vo- „ ce qui voluerit uti, sententiam teneat, linguam corrigat „. Ceterum si fatum pro absoluta necessitate accipiatur, recte S. Gregorius M. Hom. 10, in Epiph. ait: *Absit a Fidelium mentibus, ut fatum esse aliquid credant.* (3) Tom. 3. § 39. sqq.

a nobis impugnatum (1). Praeterea evertitur omnino humana libertas, cujus quisque est in seipso conscius, et qua sublata, omne tollitur meritum, et demeritum (2). Qui enim fieri potest, ut quis

---

(1) Ibid. § 20. sqq.

(2) Fictus Mirabaud loc. cit. c. 12. examini subjiciens opinionem, ut ipse vocat, adserentem, systema fatalismi esse periculi plenum, multa habet, quae ipsum non tam desipere, quam delirare demonstrant. Utinam per institutum liceret persequi omnia quae scribit loc. cit. pateret luculentissime summa ejus stultitia, atque stupiditas singularis. Facere tamen non possumus, quin aliqua saltem attingamus. „ Le mérite, „ *inquit*, ou le démerite que nous attribuons à une action, est une idée fondée sur „ les effets utiles ou nuisibles qui en résultent. Ainsi, que l'agent ait été libre, ou „ non, il n'en est pas moins l'auteur de son action; elle ne lui est pas moins im- „ putée, et son effet ne la rende pas moins bonne, ou mauvaise, estimable ou mé- „ prisable. Le fatalisme n'est donc pas propre à nous faire confondre les idées de vi- „ ce, et de vertu „. *Meritum, aut demeritum, quod alicui attribuimus actioni, est quaedam idea fundata in effectibus utilibus, aut noxiis, qui inde proveniunt. Ita, quod agens fuerit, necne liber, ipse nihilo minus est suae actionis auctor; haec nihilo minus ei imputatur, ejusque effectus eam non reddit minus bonam, aut malam, laude, aut vituperatione dignam. Fatalismus ergo minime efficit, ut confundamus ideas vitii, et virtutis.* Negamus, et vehementer negamus, meritum, aut demeritum fundari in effectibus utilibus, aut noxiis. Nam quomodo effectus, qui sunt actionibus posteriores, eas praecedent, ut fundare in ipsis possint meritum, aut demeritum? Praeterea fac, mentecaptum interficere hominem innocentem, effectus non est utilis, sed plane noxius. Mentecaptus certe homicidii est auctor, nullum vero est meritum, aut demeritum, nec interfectio ei imputatur, quia non agit libere ex imperio rationis, cujus usu destituitur. Nonne mentecapto similis esset quilibet agens, si absque indifferentia judicii, destitutus quacumque libertate, ageret ex fatali necessitate? Ridicula igitur est illatio Mirabaud, cum ex praemisso falso antecedente, infert, fatalismo non confundi ideas vitii, et virtutis: nam ubi nulla esse potest actionis imputatio, nullus etiam potest esse actus virtutis, aut vitii. Pergit ille: „ Il (fatalisme) „ ne détruit pas non plus le droit de punir les méchans. Quelle que soit la cause qui „ fait agir les hommes, on est en droit d'arrêter les effets de leurs actions, de mê- „ me qu'on l'est de contenir par des digues un fleuve dont le cours seroit nuisible „. *Fatalismus non destruit jus puniendi improbos. Quaecumque sit caussa movens homines ad agendum, jus exstat cohibendi eorum actionum effectus, perinde atque coercendi aggeribus fluvium, cujus profluens aqua noceret.* Homo ridicule insanus! Id erit consequens, ut fluvius sit puniendus, cum ex alveo effunditur. Improbi non cohibentur tantum injectis aggeribus, uti fluviorum aqua, sed timore poenarum. Quisnam vero poenis esse locus potest, si fatali necessitate ad agendum impelluntur, nec possunt aliter agere? Mentecaptus detinebitur quidem, et carceri mancipabitur, si in aliorum vergat perniciem; nemo autem dixerit, ipsum esse punitione dignum, cum rationis usu destituatur. Jam vero Potestas publica, quae reos punit, et injectis veluti aggeribus, a delictis cohibet, duciturne ipsa fatali necessitate? Si non ducitur, ergo non omnia fato reguntur. Si ducitur, quid concludit similitudo fluvii, cui ab hominibus struitur agger non ex necessitate naturae, sed ex libera voluntate; possunt enim struere, et non struere? Intelligi autem nequit, exstare jus posse cohibendi effectus actionum, si et actiones, et effectus sunt fatali necessitati subjecta. Quis enim continere risum poterit, si quem audiat dicentem, jus sibi esse cohibendi solem ne oriatur, aut occidat; impediendi, ne pluat, ne ningat, ne fulmina jaculentur? Expectandus erat Mirabaud, qui hominibus jus tribueret, quod veteres Fatalistae ipsi Jovi negabant: nam ut ex eorum sententia Cicero l. 2. de Divin. Graecum exprimit versum:

Quod fore paratum est, id summum exsuperat Jovem.

Addit ille: „ C'est à tort, qu'on accuse le fatalisme de détruire les notions du ju- „ ste, et de l'injuste. L'utilité et la nécessité des choses forceront toujours les hom- „ mes à sentir qu'il existe une facon d'agir qu'ils sont obligés d'aimer et d'ap-

mereatur, aut demereatur, si caecae subditur necessitati? et si quod agit, ita agit, ut non possit aliter agere? His autem plusquam satis refutatum remanet fatum *Epicureum*, quod non alia ratione a Democritico differt, nisi quia Epicurus tuendae libertatis caussa motum declinationis in atomis finxit; frustra tamen, quia et is declinationis motus deberet esse ex necessitate materiae. De *Pantheistarum* fato nihil est quod dicere debeamus, postquam ostendimus (1), quam sit falsum, et absurdum affirmare, Deum esse ipsum Universum.

348. Fatum *Stoicum* aeque atque *Astrologicum*, et *Mahumedanum* omnino destruit libertatem non modo humanam, sed etiam divinam, tollitque omne meritum ac demeritum. Nam ut Seneca ex Stoicorum mente ajebat (2): *Fata nos ducunt, et quantum cuique restet, prima nascentium hora disposuit.... Quidquid est,*

„ prouver dans leurs semblables, tandis qu' il en est une autre qu' ils sont obligés de „ hair et de blamer ... *Immerito fatalismus accusatur, quasi destruat notiones justi, et injusti. Rerum utilitas, et necessitas homines semper coegerunt, ut sentirent, agendi modum existere, quem ipsi amare, probareque in eorum similibus tenentur; quemadmodum et alius est, quem tenentur odio habere, atque improbare.* Si justum, et injustum ex utilitate, et necessitate repeti dumtaxat debent, justus erit latro, qui res alienas rapit, quas sibi credit utiles, ac necessarias; injustus erit probus homo, qui a rapiendo abstinet, quamquam videat, alienas res sibi fore utiles, aut necessarias ad status sui decorem servandum. Quid vero si latro diceret, se fatali necessitate duci ad amandum res alienas, diligendumque consortes criminis? Si stemus perversis principiis Mirabaud non esset ille accusandus injustitiae, imo justus dicendus foret; consectaretur enim utilitatem, et necessitatem, quae ipsum cogerent ad amandum probandumque modum agendi consociorum. Haec sunt praeclara dogmata horum meae Philosophorum, qui ubique crepant, contendere Philosophiae lucem diffundere, hominesque a praejudiciis liberare; cum tamen ipsi ratiocinandi ignorent leges, et in media luce plane caecutiant. Quas vero quamque impias consequutiones fatalismo deducat Mirabaud, nimium esset referre. Satis erit describere verba quae habet Par. 1. c. 14. „ Si la même force qui oblige tous les êtres intelligens à chérir leur „ existence, rend celle d'un homme si pénible, et si cruelle qu' il la trouve odieuse, et „ insupportable... en se privant de la vie, il accomplit un arrêt de la Nature, qui veut „ qu' il n' existe plus „ *Si eadem vis, quae universa entia intelligentia obstringit, suam ut existentiam ament, illam hominis reddit adeo molestam, atque crudelem, ut ipsi ea videatur odiosa, et intolerabilis... necem sibi consciscens, implet naturae decretum, quae illius existentiam non vult amplius.* Hanc fortasse ob caussam, tam frequenter homines manus sibi violentas inferunt, seque ipsos interimunt. Non est hic de Suicidio dicendi locus: dicemus alias. Vide interea Valsechium *Della Relig. vincitrice, Saggio di Confutazione del Sistema della natura. c. 1. § 7. sq.* Nunc vero patet, quaenam sint fatalismi appendices, ut deleant nempe ipsum etiam tuendae vitae amorem, qui adeo est etiam brutis animantibus insitus, ut naturaliter fugiant quidquid potest eis exitiosum esse. De Zenone Stoicae sectae parente haec habet Laertius l. 7. *Cum abiret e schola, offendit, digitumque perfregit. Manu vero terram feriens, dixit illud ex Niobe: En adsum, quid me, oro, vocas? continuoque se strangulans interiit.* Tam erat patiens is, qui censebat, a perturbationibus immunem esse sapientem: quod praecipuum erat Stoicorum dogma. De Lucretio altero fatalismi patrono, Eusebius in Chron. *Propria, ait, se manu interfecit anno aetatis quadragesimo quarto.*

(1) Tom. 3. § 8. sqq. (2) l. de Provid. c. 5.

quod nos sic vivere jussit sic non eadem necessitas et Deos alligat.

349. Ad primum respondemus cum S. Thoma (1) neg. maj. non enim posita caussa etiam sufficiente, necesse est effectum poni. *Sunt enim quaedam caussae, quae ordinantur ad suos effectus, non ex necessitate, sed ut in pluribus, quae quandoque deficiunt in minori parte.* Appropinquante vere arbores florescunt; potest nihilominus aliqua dari caussa effectum retardans, vel impediens. Itaque effectus ille sic evenit, ut possit non evenire.

350. Ad secundum respondet idem S. Thomas (2): *omne quod est per se, habet caussam: quod autem est per accidens, non habet caussam, quia non est vere ens, cum non sit vere unum ... Manifestum est autem, quod caussa impediens actionem alicujus caussae ordinatae ad suum effectum ut in pluribus, concurrit ei interdum per accidens: unde talis concursus non habet caussam, in quantum est per accidens* (3). *Et propter hoc, id quod ex tali concursu sequitur, non reducitur in aliquam caussam praeexistentem, ex qua ex necessitate sequatur.*

351. Ad tertium, quod est unicum fundamentum ficti Mirabaud ad negandam libertatem, constituendumque fatalismum, jampridem responderat Angelicus (4). Itaque distinguimus priorem propositionem, *nihil nos absque ratione volumus*, quae semper *cogat* ad volendum, neg. quae saepissime relinquat *indifferentiam judici*, conc. Si autem Mirabaud supponat, rationem semper esse cogentem, supponit id quod est in quaestione positum. Distinguimus etiam posteriorem propositionem: *ideae omnes nostrae originem ducunt a caussis materialibus, quae non sunt in nostra potestate;* et nihilominus ideae ipsae originem ducentes ab ejusmodi caussis, *fiunt a mente*, et sunt in *potestate hominis*, ut possit illis uti, vel non uti, atque hoc, vel illo modo cum indifferentia judicii, conc. fiunt a caussis materialibus, atque ita ut nullam homo habeat *potestatem* supra illas, neg. Quod si Miraband supponat, nullam esse in homine ejusmodi potestatem, conscientiae contradicit, et rurssus supponit quod est in quaestione. Expendadamus modo consequentiam, *rationes igitur sunt harum caussa-*

---

(1) 1. p. q. 105. a. 6. (2) Loc. cit.

(3) Merito ait, *in quantum est per accidens.* Nam si talis concursus reducatur in primam Caussam, est *per se* intentus. Ut enim advertit ipse S. Thomas 1 p. q. 106. a. 1. „ Contingit quandoque, quod aliquid ad inferiores caussas relatum, est fortuitum, vel casuale; quod tamen relatum ad aliquam caussam superiorem, invenitur „ esse per se intentum. Sicut si duo servi alicujus Domini mittantur ab eo ad eumdem locum, uno de altero ignorante, concursus duorum servorum, si ad ipsos servos referatur, casualis est, quia accidit praeter utriusque intentionem; si autem referatur ad dominum, qui hoc praeordinavit, non est casuale, sed per se intentum. „ Deus autem universa praeordinavit, etiam quae sunt per accidens respectu caussarum secundarum. Et idcircò respectu Dei nihil est casuale, et fortuitum, sive per accidens, sed omnia sunt per se ordinata.

(4) 6. Metaph. lect. 3.

rum *effectus*. Eam omnino negamus; non enim infertur ex praemissis, nisi intelligantur in sensu Mirabaud (1). Itaque cum mens sibi ideas formet, etsi origine accepta a sensibus, habeatque potestatem illis utendi, vel non utendi nisi forte sint ideae illarum rerum, quibus mens non potest non assentire, ut est idea beatitudinis in communi; non modo non sequitur secunda consequutio Mirabaud, *consequenter voluntas nostra libera non est*; sed sequitur illatio plane opposita. En hujus impii achilles in auras difflatus.

352. Ad quartum dicendum, praeordinationem divinam non tollere a rebus contingentiam (2); non enim inducit absolutam necessitatem, sed tantum hypotheticam, ex suppositione scilicet praeordinationis divinae, ut dictum est (3).

ARTICULUS II.

Utrum in rebus creatis possit esse absoluta necessitas.

353. Ostendimus in praecedenti articulo, non omnia ex absoluta fatali necessitate evenire: nunc autem expendendum est, num in rebus creatis (4) aliqua sit *absoluta* necessitas.

354. Videtur autem id negandum, I. quia omnes res creatae sunt ex nihilo: ergo in nihilum tendunt. Quae autem tendunt in nihilum possunt non esse. Nulla ergo in rebus creatis potest esse absoluta necessitas.

355. II. Omnes res creatae, sunt a Deo productae. Nihil autem a Deo producitur absoluta necessitate; Deus enim in productione creaturarum libere agit. Nulla ergo absoluta necessitas potest esse in rebus creatis.

356. III. Universae res creatae immutabiles sunt; Deus enim solus est omnino immutabilis. Quidquid autem mutatur, non potest esse absolute necessarium. Nequit igitur in rebus creatis esse absoluta necessitas.

---

(1) Cum impius ille nullam substantiam immaterialem agnoscat: cognitionesque, et volitiones in cerebri motionibus constituat; mirum esse non debet, quod rationes quibus volumus, ponat esse effectus caussarum materialium, a quibus ideae originem ducunt.

(2) S. Thomas 1. p. q. 19. a. 8. „ Cum, *inquit*, voluntas divina sit efficacissima, „ non solum sequitur, quod fiant ea quae Deus vult fieri, sed etiam quod eo modo „ fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem Deus quaedam fieri necessario, quaedam „ contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum Universi. Et ideo quibusdam ef- „ fectibus aptavit caussas necessarias, quae deficere non possunt, ex quibus effectus „ de necessitate proveniunt: quibusdam autem aptavit caussas contingentes defecti- „ biles, ex quibus effectus contingenter eveniunt.

(3) § 346.

(4) De caussis creatis, inquam: nam quidquid est in Deo *ad intra*, absolutae necessitatis est; quamvis effectus *ad exstra* sint Deo liberi, eo quod Deus creaturis non indigeat, ut saepe dictum est.

Prop. *I. Si res creatae referantur ad Deum, nulla esse in eis potest absoluta necessitas. II. Si autem in sui natura considerentur, vel relate ad aliam caussam creatam; earum quaedam sunt absolutae necessitatis.*

357. Prob. 1. p. Res creatae ita fuerunt a Deo productae, ut potuerint non produci. Relatae igitur ad Deum, nulla eis inest absoluta necessitas. Sic ergo omnes res creatae, contingenter existunt, nullumque aliud ens, praeter Deum, esse potest absolutae necessitatis; alioquin ejus esse non penderet a Deo, sed esset improductum, et a seipso existens (1).

358. Alteram partem demonstramus ratione S. Thomae (2). » Ad divinam perfectionem pertinet, quod rebus creatis suam si- » militudinem indiderit, nisi quantum ad illa quae repugnant ei » quod est esse creatum; agentis enim perfecti est producere sibi » simile, quantum possibile est. Esse autem necesse simpliciter, non » repugnat rationi entis creati; nihil enim prohibet, aliquid esse » necesse, quod tamen suae necessitatis caussam habet, sicut con- » clusiones demonstrationum. Nihil igitur prohibet, quasdam res » sic esse productas a Deo, ut tamen eas esse, sit necesse sim- » pliciter; immo hoc divinae perfectioni attestatur.

359. Quaenam vero sint ejusmodi res absolutae necessitatis, ostendit idem S. Thomas (3). Principio igitur res illae quae ita sunt a Deo productae, ut nulla eis insit potentia ad non esse, vel quia carent materia, ut Angeli, et animae rationales; vel quia etsi materiam habeant non est tamen in eis ulla contrarietas qualitatum, ut corpora caelestia (4); eae sunt simpliciter, et absolute necessariae (5): nam posito quod a Deo ita sint creatae, necesse est eas esse, nec possunt non esse, nisi per potentiam ejusdem Dei a quo receperunt esse.

360. Deinde animadvertit, necessitatem absolutam accipi posse vel ex principiis essentialibus, quae rem componunt; vel ex agente; vel ex fine. Atque ad principia essentialia quod spectat, si ratio materiae habeatur in rebus corporalibus; necessario aliquae res sunt corruptibiles, illae nimirum, quarum materia est susceptiva contrariorum. Sic mors in animalibus absolutam necessitatem habet; nec nisi ex speciali Dei dono erat homo immortalis in statu innocentiae.

361. Si autem ratio formae spectetur, animadvertit insuper, formam secundum id quod est, actum esse (6); ideoque ex ipsa

(1) S. Thomas l. 2. con. Gen. c. 30. (2) Ibid.

(4) Ibid. (3) Vide quae diximus Tom. 3. §. 224.

(5) Est haec intrinseca ratio qua demonstratur immortalitas animarum nostrarum.

(6) Ut idem S. Thomas advertit 1. p. q. 9. a. 2. ad 3. formae secundum se non possunt esse subjectum variationis; subjiciuntur tamen variationi, quatenus subjectum

provenire necessitatem in quibusdam rebus: nam si formae sint independentes a materia in esse, ut sunt animae nostrae, necessario permanent; non enim est in eis potentia ad non esse. In iis autem, in quibus forma non complet totam potentiam materiae, ut in elementis, et in mixtis non est necessitas essendi, quia remanet potentia ad aliam formam. Quod si formae adaequent totam materiae potentiam, ut in corporibus caelestibus, ex eisdem formis habetur absoluta necessitas.

362. Insuper si ratio habeatur proprietatum consequentium principia essentialia, materiam scilicet, et formam, est in rebus absoluta necessitas: nam proprietates essentiales sunt necessariae; sicut necesse est, ferram, quia ex ferro est, duram esse; et hominem esse disciplinae perceptibilem, et intellectu, ac voluntate praeditum.

363. In caussis agentibus idem S. Thomas animadvertit, necessitatem considerari posse, et quantum ad ipsum agere, et quantum ad effectum consequentem. *Prima autem necessitatis consideratio*, ait, *similis est necessitati accidentis quam habet ex principiis formalibus*, idest, necessitati proprietatum essentialium. Sic intelligere, et velle, quoad speciem actus, ex necessitate procedit proxime ab intellectu, et voluntate, remote a substantia intellctiva, per quam agens est actu. Quia vero actionum quaedam sunt immanentes, quaedam transeuntes, ut supra dictum est (1); si de primo genere actionis loquamur, *sequitur ex forma, per quam agens sit in actu, necessitas actionis ipsius, quia ad ejus esse nihil extrinsecum requiritur, in quod actio terminetur. Cum enim sensus factus fuerit in actu per speciem sensibilem, necesse est, ipsum sentire, et similiter cum intellectus est in actu per speciem intelligibilem*. Non loquitur hic S. D. de operationibus liberis, quae pendent ex fine.

364. Si autem sermo sit de actionibus transeuntibus, necessitas quidem actionis erit ex parte virtutis agendi; si enim ignis est calidus, necesse est, ipsum habere calefaciendi virtutem. Non sequitur vero semper necessitas ipsius actionis, quia agens potest ab extrinseco impediri, ne agat.

365. De necessitate effectuum sic statuit S. Thomas: » Necessitas quae est a caussa agente, vel movente in effectu, vel » moto, non tantum dependet a caussa agente, sed etiam a con- » ditione ipsius moti, et recipientis actionem agentis cui vel nullo » modo inest potentia ad recipiendum talis actionis effectum, sicut

---

secundum eas variatur. Itaque formae quae non subsistunt, non corrumpuntur, nisi per accidens, scilicet ex corruptione totius, cujus sunt formae, ut cit. c. 30. Angelicus ait. Haec si legisset Leibnitius, abstinuisset fortasse ab adsurda sententia, quam statuit in *Syst. nonveau de la nat. et de la communication des substances*, nimirum, universas formas fuisse ab initio creatas, nec posse aliter desinere, quam per annihilationem. Vide quae diximus Tom. 3. pag. 144. not. 2.

(1) § 213.

» lanae, ut ex ea fiat prora; vel est potentia impedita per contra-
» ria agentia, vel per contrarias dispositiones inhaerentes mobili,
» aut formas, motore impedito, quo impeditur virtus agentis in
» agendo, sicut ferrum non liquefit a debili calido. Oportet igitur
» ad hoc quod sequatur effectus, quod in passo sit potentia ad
» recipiendum; et in agente sit victoria supra passum et possit
» ipsum transmutare ad contrariam dispositionem. Et siquidem
» effectus consequens in passum ex victoria agentis supra ipsum,
» fuerit contrarius naturali dispositioni patientis, erit necessitas
» violentiae, sicut cum lapis projicitur sursum. Si vero non fuerit
» contrarius naturali dispositioni ipsius, non erit necessitas vio-
» lentiae, sed ordinis naturalis, sicut est in motu coeli ... Si igi-
» tur talis dispositio, secundum quam de necessitate sequitur ef-
» fectus, fuerit necessaria, et absoluta in agente, et patiente, erit
» necessitas absoluta in caussa agente, sicut in his quae agunt ex
» necessitate, et semper. Si autem non fuerit absolute necessaria,
» sed possibilis removeri, non erit necessitas ex caussa agente,
» nisi ex suppositione dispositionis utriusque debitae ad agendum;
» sicut in his quae impediuntur interdum in sua operatione, vel
» propter defectum virtutis, vel propter violentiam alicujus con-
» trarii; unde non agunt semper, sed ut in pluribus.

366. Tandem de necessitate ex fine describimus ejusdem S. Thomae verba: » Ex caussa finali sequitur in rebus necessitas du-
» pliciter. Uno quidem modo, prout est primum in intentione a-
» gentis: et quantum ad hoc eodem modo est necessitas ex fine,
» et ab agente; agens enim intantum agit, inquantum finem in-
» tendit, tam in naturalibus, quam in voluntariis; in rebus au-
» tem naturalibus intentio finis competit agenti, secundum suam
» formam, per quam finis est sibi conveniens; unde oportet, quod
» secundum virtutem formae tendat res naturalis in finem, sicut
» grave secundam mensuram gravitatis tendit ad medium (*idest*
» *ad centrum*). In rebus autem voluntariis, tantum voluntas incli-
» nat ad agendum propter finem, quem intendit; licet non sem-
» per tantum inclinetur ad agendum haec vel illa, quae sunt pro-
» pter finem, quem appetit, quando finis non solum per haec, vel
» illa haberi potest, sed pluribus modis. Alio vero modo est ex
» fine necessitas, secundum quod est posterius in esse. Et haec
» necessitas non est absoluta, sed conditionata; sicut dicimus; ne-
» cesse fore, ut serra sit ferrea, si debeat habere serrae opus.

367. Ad primum respondet S. Thomas (1), res creatas eo modo in nihilum tendere, quo sunt ex nihilo. Sunt autem ex nihilo secundum potentiam Dei agentis. Non igitur eis inest potentia ad non esse omnino, sed Creatori inest potentia, ut eis det esse, vel ut desinat esse influere.

(1) Loc. cit.

368. Ad secundum responsio patet ex dictis (1). Ut enim S. Thomas advertit (2): *nihil prohibet aliqua principia non ex necessitate produci; quibus tamen positis de necessitate sequitur talis effectus: sicut mors animalis hujus necessitatem absolutam habet propter hoc quod jam ex contrariis est compositum: quamvis ipsum ex contrariis componi, non fuisset necessarium absolute.*

369. Ad tertium dicimus, dari etiam mutationes absolute necessarias, ut est ex dictis (3) compertum. Quod ergo res creatae mutabiles sint, infert tantummodo, eas non esse necessarias, siculi est Deus, qui a seipso est, et a nemine dependet.

ARTICULUS III.

Utrum ratio sufficiens existentiae rerum contingentium, et necessariarum resolvi tandem debeat in Divinam voluntatem.

370. Quoniam supra (4) constituimus, nullam rem existere absque ratione sufficiente: res autem creatae aliae contingentes sunt, aliae necessariae, ut demonstratum est (5); inquirendum restat, in quonam reposita sit ratio sufficiens existentiae rerum creatarum tam contingentium, quam necessariarum (6). Et quidem si de ratione sufficiente proxima instituatur sermo, nemo unus dubitat, quin haec a principiis proximis accipienda sit; principia enim rationes effectum continent, cum effectus contineantur in virtute principiorum. Controversia igitur est de ratione sufficiente, in quam ultimo resolvi debet rerum existentia.

371. Disputatum acriter inter Clarkium, et Leibnitium fuit (7) in hac controversia: nam Clarkius contendebat, *simplicem Dei voluntatem respectu rerum in seipsis indifferentium, esse rationem sufficientem dandi eis existentiam, efficiendique, ut certo modó existerent* (8). At contra Leibnitius (9), reponebat, *volun-*

---

(1) §. 357. (2) Loc. cit. (3) §. 360. sqq. (4) § 322. (5) § 358. sqq.

(6) Nonnulli Metaphysici recentiores putant, principium *rationis sufficientis* valere tantum pro contingentibus, ut diximus §. 18. Sed ii falluntur; nulla enim res sive contingens, sive necessaria est sine aliqua ratione. Omnes quippe res creatae ordinatissimae sunt a summa Mente, quae Deus est infinite sapiens. Ubi autem est ordo, ratio quoque est. Ipsae rerum essentiae, et possibilia rationem habent in divina Essentia, prout est diversimode, et infinite participabilis, ut supra dictum est §. 305. Neque propterea sequitur, duplex esse primum cognitionis nostrae principium: nam principium *rationis sufficientis* reducitur ad principium *contradictionis.*

(7) Vide *Recueil de lettres entre Leibniz, et Clarke*, Tom. 2. Opp. Leibn. par 1. pag. 110. sqq.

(8) *Troisieme Replique de M. Clarke*, ibid. pag. 121. *A' l' egard des choses qui sont indifferentes en elles-memes, la simple volonté est une raison suffisante pour leur donner l'existence, ou pour les faire exister d'une certaine maniere.*

(9) *Quatrieme Ecrit, de M. Leibniz.* ibid. pag. 128. „ Une simple volonté sans „ aucun motif est une fiction non-seulement contraire à la perfection de Dieu, mais „ core chimerique, contradictoire, incompatible avec la definition de la volonté. „

talem simplicem absque aliqua ratione, esse fictionem non solum oppositam divinae perfectioni, sed etiam chimericam, contradictoriam, et quae compati non posset cum definitione voluntatis.

372. Videtur autem ita dicendum 1. quia si simplex divina voluntas esset ratio existentiae rerum sive contingentium, sive necessariarum, Deus ageret sine sapientia; non enim sapientis est velle, quia vult.

373. II. Voluntas divina a nobis concipitur subsequi divinum intellectum. Nihil autem intellectus divinus, nisi sapientissime intelligit. Nihil ergo voluntas divina, nisi sapientissime vult. Vult autem rerum existentiam. Eam igitur non ex simplici voluntate, sed ex ratione vult.

374. III. Voluntas etiam divina agere non potest, nisi sit determinata ad agendum: nam a caussa indifferente, quatenus est indifferens, nihil procedit. Non determinatur autem sine ratione. Voluntas ergo divina absque ratione sufficiente nihil vult.

Prop. *I. Ratio sufficiens existentiae rerum creatarum sive contingentium, sive necessariarum ultimo resolvi debet in voluntatem Entis necessarii. II. Attamen divinae etiam voluntatis ratio potest adsignari.*

375. Prob. 1. p. Res creatae non existunt, nisi quia Deus libere voluit eas producere, ut supra dictum est (1). Si ergo quaeratur ratio, cur inter infinitas res possibiles Deus has potius, quam illas produxerit, oportet earum productionem ultimo resolvere in ejus voluntatem, quae potius has quam illas producere decrevit (2). Non ergo Deus hunc mundum inter infinitos possibiles elegit, quia is erat omnium possibilium optimus (3), quae est ratio sufficiens productionis mundi, quam finxit Leibnitius, quamque ut defenderet, negavit, posse existentiam rerum ultimo resolvi in divinam voluntatem (4). In hac autem parte, Clarkio justa erat scribendi caussa (5): *Haec voluntas opus non habet, ut determinetur a caussa extranea.* Sic autem esset, si Deus ad mundi hujus productionem sese determinasset, ex hujus mundi optimismo (6).

---

(1) § 330.

(2) Eadem est ratio, quare Deus hos ad gloriam elegerit, illos reprobarit. Hoc enim „ non habet rationem, nisi divinam voluntatem.. sicut ex simplici voluntate ar„ tificis dependet, quod ille lapis est in ista parte parietis, et ille in alia; quamvis „ ratio artis habeat, quod aliqui sint in hac, et aliqui sint in illa. „ S. Thom. 1. p. q. 23. art. 5. ad 3.

(3) Vide quae diximus Tom. 3. § 129. sqq.

(4) Vide ibid. §. 127. (5) loc. cit.

(6) Cum Deus alium finem habere non possit, praeter suam bonitatem; hinc etiam constat, rationem ob quam Deus hunc mundum produxit, non fuisse, quod is erat om-

376. Prob. modo 2. p. ex S. Thoma (1), qui expresse docet, *quod divinae voluntatis potest ratio assignari.* Ejus rationes, quia mirifice faciunt ad rem hanc illustrandam quam contentiosus disputandi ardor, et praeconceptae opiniones multis obduxerunt tenebris, ejusdem Angelici verbis describemus.

377. Prima ratio. „ Finis est ratio volendi ea quae sunt ad „ finem. Deus autem vult bonitatem suam tamquam finem: omnia „ autem alia vult tamquam ea, quae sunt ad finem. Sua igitur „ bonitas est ratio, quare vult alia quae sunt diversa ab ipso. „

378. Altera ratio „ Bonum particulare ordinatur ad bonum „ totius, sicut ad finem; ut imperfectum ad perfectum. Sic au- „ tem cadunt aliqua sub divina voluntate secundum quod se ha- „ bent in ordine boni. Relinquitur igitur, quod bonum Universi „ sit ratio, quare Deus vult unumquodque bonum particulare in „ Universo. „

379. Tertia ratio. „ Supposito quod Deus aliquid velit, se- „ quitur ex necessitate, quod velit ea quae ad illud requiruntur. „ Quod autem aliis necesitatem imponit, est ratio quare illud sit. „ Ratio igitur, quare Deus vult ea quae requiruntur ad unumquod- „ que, est, ut sit illud, ad quod requiritur (2). „

380. Ita demonstrata propositione, subdit Angelicus: „ Sic „ igitur procedere possumus in adsignando divinae voluntatis ra- „ tionem. Deus vult hominem habere rationem ad hoc, ut homo „ sit. Vult autem hominem esse ad hoc, quod completio Universi „ sit. Vult autem bonum Universi esse ad hoc, quod habeat bo- „ nitatem ipsius (3).

381. Statim vero explicans hanc triplicem rationem, ait: „ Non tamen praedicta triplex ratio secundum eamdem habitudi- „ nem procedit. Nam bonitas divina, neque dependet a perfectio- „ ne Universi, neque ex ea aliquid sibi accrescit. Perfectio au- „ tem Universi, licet ex aliquibus particularibus bonis ex necessi- „ tate dependeat, quae sunt essentiales partes Universi; ex qui- „ busdam tamen non dependet ex necessitate, sed tamen ex eis „ aliqua bonitas, vel decor accrescit Universo, sicut ex his quae „ sunt solum ad monimentum, vel decorem aliarum partium Uni- „ versi. Particulare autem bonum dependet ex necessitate ex his „ quae absolute ad ipsum requiruntur: licet et haec etiam habeant „ quaedam,] quae sunt propter melius ipsius. Aliquando igi-

---

nium possibilium optimus. Non enim Deus in creaturis, quas amat, reperit, ut nos, bonitatem quam amet, sed eas volendo propter bonitatem suam, bonas facit. Vide S. Thom. Opusc. 69.

(1) l. 1. con. Gen. c. 86.

(2) Tertullianus. l. de Poenit. c. 1. *Quia*, inquit, *Deus omnium conditor, nihil non ratione providit, disposuit, ordinavit; nihil non ratione tradictari, intelligique voluit.*

(3) Eumdem ordinem in rebus supernaturalibus indicavit Apostolus 1. Cor. 3. v. 22. sq. dicens: *Omnia vestra sunt: Vos autem Christi: Christus autem Dei.*

„ tur ratio divinae voluntatis continet solum decentiam; aliquando utilitatem; aliquando autem necessitatem quae est ex suppositione; necessitatem autem absolutam, solum cum vult seipsum. „

382. Habemus igitur, nihil Deum velle absque ratione, quia quidquid Deus vult, propter bonitatem suam vult. Habemus insuper, Deum voluisse productionem hujus Universi propter eamdem bonitatem suam; ideoque ex ratione produxisse hoc Universum. Habemus item, partes Universi esse a Deo volitas propter bonum ipsius Universi. Omne igitur quod Deus vult, ex ratione vult (1). Non igitur oportet ad Leibnitii optimismum confugere, ut adseramus, omnia Deum ex ratione velle, mundumque hunc ex ratione produxisse (2).

383. Ad primum responsio patet ex dictis (3); Deus enim ex ratione agit, sapientissimeque agit, cum partes Universi ad ipsum Universum ordinat; hoc autem ejusque partes ad bonitatem suam.

384. Ad secundum dicimus voluntatem divinam velle eumdem ordinem, quem intellectus divinus cognoscit.

385. Ad tertium jam dictum est (4), Deum velle suam bonitatem tamquam finem, quae est ratio, qua Deus a nobis concipitur determinari ad agendum.

QUAESTIO VIII.

De Ente Increato, et creato.

386. In hac quaestione tria inquiremus; 1. an detur creatio; 2. an creare sit solius Entis Increati; 3. an aliqua creatura sit in nihilum abitura.

ARTICULUS I.

Utrum detur creatio, sive productio rerum ex nihilo.

387. Sicut generationis nomine intelligitur rei productio ex materia praejacente, ita nomine creationis intelligitur productio

---

(1) Idipsum explicat S. Thomas in I. de Caus. lect. 12. „ Si, *inquit*, quaeramus „ de aliquo particulari corpore, puta de terra, quare infra hos magnitudinis terminos „ coerceiur, et non extenditur ultra, potest ejus ratio esse ex proportione ipsius ad „ totum mundum. Sed si rursum quaeramus de tota corporum universitate, quare „ hos determinatae magnitudinis terminos non excedat, non potest hujus ratio esse ex „ proportione ejus ad aliquam magnitudinem aliam; sed... oportet hujus determinatae magnitudinis rationes accipi ex sola intelligentia, et voluntate facientis. Sicut „ igitur infinitus Deus finitum universum produxit secundum suae sapientiae rationem; ita aeternus Deus potuit novum mundum producere secundum eamdem sapientiae rationem. „

(2) Ad normam eorum quae in hoc articulo dicta sunt, intelligi volumus quae scripsimus Thom. 3. §. 713. et in not. 4. subjecta.

(3) § 377. sqq. (4) Ibid.

rei ex nihilo, ita ut nihil omnino praecedat illius rei quae producitur (1).

388. Qui materiam improductam admisere, omnem rerum corporalium creationem negarunt (2). Multo magis ii, qui omnem externam caussam sunt inficiati, Athei nempe, inter quos impudentissime simulatus Mirabaud (3). Pantheistae quoque in eodem sunt errore versati; cum enim nonnisi unicam substantiam admittant, hoc est, materiam, cui infinitam extensionem, et infinitam cogitationem dementissime tribuunt, ut dictum est (4): negant proinde unam substantiam posse ab alia produci (5); atque ajunt, omnes substantias quae diversae videntur, nihil esse aliud, quam substantiales emanationes unius aeternae substantiae, quae per diversas modificationes diversimode se transformet (6).

---

(1) Confer S. Thom. l. 1. con. Gent. c. 17. (2) Vide quae diximus Tom. 3. § 35.

(3) Par. 1. c. 2. „ Ceux qui admettent une cause extérieure á la matiere, tombent „ dans deux inconveniens; l' un, de croire à la création; l' autre, d' admettre l' action „ d' un être immatériel sur la matiere. La matiere a toujours existé, et elle a du se „ mouvoir de toute éternité, puisque le mouvement découle de ses propriétés primitives, telles que son étendue, sa pesanteur, son impénétrabilité, sa figure, etc.... „ Pour former l'univers, Descartes ne demandoit que la matiere et du mouvement „. *Qui caussam materiae exteriorem admittunt, in duo incidunt absurda; alterum, credendi creationem* (Negamus id esse absurdum, nec ille absurdum esse probare potuit, aut umquam poterit; demonstrabimus vero, absurdum esse, creati onem negare.) *Alterum admittendi actionem Entis immaterialis supra materiam.*) Neque id absurdum esse probare ille poterit: quod autem absurdum non sit, paulo post dicemus. *Materia semper exstitit, et debuit ab aeterno se movere, quippe motus manat ab ejus proprietatibus primitivis, cujusmodi sunt ejus extensio, ejus gravitas, ejus impenetrabilitas, ejus figura*, etc. Quot verba, tot deliria. Dum fictus Mirabaud supponit materiam semper exstitisse, et inde negat creationem, supponit id quod est in quaestione positum, principiumque petit: nam idem est quaerere, utrum detur creatio ac quaerere, utrum materia semper exstiterit. Dum autem materiae tribuit motum aeternum, I. ignorat ideam motus, qui necessario successionem importat. Quae autem sunt successiva, habent prius, et posterius: quod aeternitati repugnat. Vide quae diximus Tom. 2. § 775. sqq. II. Materiae ideam ignorat, quae se ipsa iners est: quod autem est iners, nullum ex se motum habere potest, alioqui esset, et non esset iners. Vide ibid. § 755. sqq. III. falsum assumit, motum nempe manare a proprietatibus materiae recensitis: nam oculis videmus, nullum corpus moveri, nisi motum) *Ad formandum universum, Cartesius nihil postulavit aliud, quam materiam, et motum.* Perspicitis, quo loco habenda sit Cartesii philosophia; qua impii utuntur ad propagandam incredulitatem. Vide quae diximus Tom. 2. pag. 52. not. 1. et pag. 97. not 3. Negamus autem, Cartesium nihil aliud postulasse, quam materiam, et motum ad Universi creationem: nam expresse docuit, motum a Deo fuisse materiae impressum initio temporis. Quare Mirabaud calumniatur. Erravit tamen Cartesius, cum formationem Universi attribuit motui partibus materiae communicato.

(4) Tom. 3. § 3. sqq. (5) ita Spinosa prop. 6. 1. p. Ethic.

(6) Si verum est quod Possevinus Biblioth. l. 10 c. 2. de Japonibus refert, et ex ipso Baelius in Dict. art. *Japon.* videntur illorum quidam in eumdem errorem incidisse, putantes, *primum, et summum rerum omnium principium in rebus singulis inesse: cum ipsisque suum esse communicare, ita ut res ipsae universae cum illo principio sint idem: et in illud unum principium cuncta, cum finiuntur, et desinunt, revertantur.* Moschenius in Diss. *de creat, ex nihilo*, inter Opera Cudworthi Tom. 2.

389. Videtur autem dicendum, nullam dari creationem, 1. quia si creatio datur, datur etiam productio ex nihilo. Commune autem axioma est, ex nihilo nihil fieri. Non ergo datur creatio, imo ne dari quidem potest.

390. II. Ens immateriale agere supra materiam nequit; sunt enim duae res, quae inter sese neque contactum, neque analogiam habent. Quomodo autem absque contactu, et analogia unum ens potest in alterum agere?

391. III. Experiendo Needhamus probavit, materiam inanimatam posse per motum vitam recipere. Quidni ergo natura, quae seipsa est principium motus, poterit seipsa moveri, et esse totum id quod existit?

392. IV. Omnis actio transiens debet supponere subjectum, in quod transit: nam nisi illud supponat, ne potest quidem transire, cum non habeat in quod transeat. Creatio autem esset actio transiens. Supponeret ergo subjectum in quod transiret. Itaque non esset creatio, quae nullum subjectum praesupponit.

393. V. Verbum *creavit* initio Gen. non de productione ex nihilo est intelligendum: nam LXX. verterunt *fecit* (1).

Prop. *Admittenda est productio rerum ex nihilo.*

394. Demonstratur 1. Res quae producuntur, nullo praesupposito subjecto, producuntur ex nihilo; nihil enim earum praesupponitur. Atqui esse nihil praesupponit prius; nam si quid praesupponit, vel illud est ens, vel nihil est. Si nihil est, jam esse nihil praesupponit. Si est ens, rursus quaeritur, an illud aliud ens praesupponat aliquid prius. Primum ergo Ens, quod dat omnibus esse, producit res, nullo praesupposito subjecto. Datur ergo productio ex nihilo (2).

395. Demonstratur 2. Vel omnia sunt ex aliquo praesupposito; vel aliqua sunt ex nihilo. Non omnia autem possunt esse ex aliquo praesupposito: nam si ita est, de hoc altero praesupposito quaeremus, an sit ex alio praesupposito, et ita porro in infinitum.

---

censet similia sensisse veteres Ægyptios, et plerosque inter Sinenses, et Indos. Ingredi hanc historicam quaestionem haud possumus. Sat erit animadvertere, multa veteribus imputari quae illi ne somniarunt quidem; multaque de nonnullis populis dici quae in meliorem accipi partem possunt; vel non ita habent, quemadmodum narrantur.

(1) Haec sunt sophismata personati Mirabaud, caeterorumque Materialistarum. Et licet infinitis pene vicibus ad ea fuerit responsum, eadem tamen ad nauseam repetunt, cum nihil habeant, quod addant novi. Magni plane philosophi, qui ne sophismata quidem texere nova sciunt. Vide Valsecchium *Saggio di Confutazione del sistema della natura* c. I. ubi ad oculum ostendit, nihil fere esse in impio illo opere, quod non ex Lucretio fuerit excerptum.

(2) S. Thomas in I. de Caussis lect. 18. hanc suppeditat rationem: „ Est, *inquit*. „ duplex modus caussandi. Unus quidem, quo aliquid fit, praesupposito altero. Et hoc „ modo dicitur fieri aliquid per informationem, quia illud quod posterius advenit, se

In caussis autem materialibus dari non potest progressus in infinitum. Nam caussae materiales sunt illae, ex quibus aliquid fit. Ut autem animadvertit S. Thomas (1), aliquid proprie fit ex aliquo, quando aliquod unum subjectum mutatur de hoc in illud. Quod potest duobus modis contingere. *Uno modo, sicut dicimus, quod ex puero fit vir, in quantum scilicet puer mutatur de statu puerili in statum virilem. Alio modo, sicut dicimus, quod ex aqua fit aer per aliquam transmutationem.* In neutro autem istorum modorum potest dari progressus in infinitum. Non in primo; » illud enim, ex quo dicimus aliquid fieri, sicut ex puero » virum, se habet ut medium inter duo extrema, scilicet, inter » esse, et non esse. Sed positis extremis, impossibile est esse in» finita media, quia extremum infinitati repugnat. Ergo secun» dum istum modum non convenit procedere in infinitum. Simi» liter etiam nec secundum alium, quia in alio modo invenitur » reflexio extremorum ad invicem, propter hoc, quod alterius cor» ruptio est alterius generatio (2). Ubicumque autem est reflexio, » secundum reducitur ad primum, ita scilicet, quod id quod fuit, » primo principium, postea sit terminus. Quod in infinitis non po» test contingere, in quibus non est principium, et finis. Ergo » nullo modo ex aliquo potest aliquid fieri in infinitum (3). » Oporteret autem, ex aliquo aliquid fieri in infinitum, si omnia fierent ex aliquo praesupposito; non enim posset deveniri ad aliquod primum quod non esset ex aliquo praesupposito. Necesse igitur est, non omnia fieri ex aliquo praesupposito. Quae autem non sunt ex aliquo praesupposito, sunt ex nihilo. Datur ergo creatio, sive productio rerum ex nihilo.

„ habet ad id quod praesupponebatur, per modum formae. Alio modo caussatur ali„ quid nullo praesupposito. Et hoc modo dicitur aliquid fieri per creationem. Quia ergo „ intelligere praesupponit esse, et esse nihil aliud praesupponit prius, inde est, „ quod primum Ens dat esse omnibus per modum creationis. „ Ut enim advertit idem Angelicus, q. 3. de pot. a. 1. nullum agens creatum potest producere ens prout ens est, alioqui produceret se ipsum, quia et ipsum est ens. Itaque agens naturale non producit ens simpliciter, sed ens praeexistens, et determinatum ad hoc vel ad aliud, puta ad speciem ignis, vel plantae; et idcirco requirit materiam tamquam subjectum, nec potest aliquid ex nihilo facere. At Deus primum ens, continet totam perfectionem entis, et ab ipso est omnium entium origo. Quare et ipsum subjectum quod ens est, ab ipso est. Ideoque Deus subjecto non indiget, ut extra se operetur, atque adeo potest res ex nihilo producere. Et quia etiam in iis quae generantur, materia reperitur, quae est creata a Deo; idcirco etiam ea quae generantur dicuntur entia creata, et creaturae.

(1) 2. Metaph. lect. 3.

(2) Id verum est, quocumque modo explicentur generatio, et corruptio, etiamsi quis explicare eas velit per variam molecularum dispositionem, et configurationem: nam semper erit reflexio, per actionem scilicet, et reactionem.

(3) Cum haec demonstratio tradita fuerit ab Aristotele l. 2. Metaph. c. 2. falsum est, quod scribit Moshemius in c. 4. Syst. Cudvvorthi, § 6. not. *p*, falli scilicet eos, qui „ invita prorsus veritate, Aristotelem existimasse volunt, Deum ex nihilo condi„ disse omnia „. Non est invita veritas, ubi tam clara sunt Aristotelis testimonia. Quod autem idipsum Buddeus senserit in Observ. Halensibus Obs. 13. parum refert: nam et Buddeus Aristotelem vel non legit, vel minus accurate legit.

396. Demonstratur 3. Quod procedit ab aliquo ente particulari ab ipso emanans, non praesupponitur ejus emanationi; alioquin antequam emanaret, jam emanasset. V. g. homo qui procedit ab homine, non praesupponitur generationi, qua procedit a patre, ideoque pater generat hominem ex non homine. Quod ergo emanat a Caussa totius entis, non potest praesupponi esse, antequam emanet, alioquin esset, antequam acciperet esse. Itaque ante emanationem nihil est; non enim est, nisi per emanationem. Quod ergo emanata Caussa totius entis, est ex non ente, idest, ex nihilo. Admittenda igitur est productio ex nihilo (1).

397. Demonstratur 4. Negata productione ex nihilo, materia esset improducta. Quod est improductum, est ens a se. Quod est ens a se, continet totam entis plenitudinem, adeoque debet esse infinite perfectum. Repugnat autem, materiam esse infinite perfectam: potest enim diversimode modificari, et dividi in partes. Quod vero ita potest modificari, et dividi, potest mutari: mutari autem compati nequit cum infinita perfectione: nam quod mutatur, aliquid amittit, quod ante habebat; non ergo habet omnem omnino perfectionem. Igitur materia nequit esse improducta. Fuit igitur producta ex nihilo (2).

398. Ad primum jampridem responsum est (3), axioma illud *ex nihilo nihil fit*, intelligi debere de agentibus creatis, qui non non valent totum ens producere; non vero de Agente increato, qui dat omnibus esse, etiam ipsi materiae, quae a seipsa esse non potest, ut dictum est (4).

399. Ad secundum ut respondeamus, petimus ex Auctore *systematis naturae*, ut nobis explicet, quomodo unum corpus possit agere in alterum? Statim ille respondet, ratione contactus. Bene habet. Sed rursus petimus, an unum corpus possit agere ubi non est? Quomodo vero aget ubi non est, si actio est modificatio corporis? Modificatio autem esse non potest, nisi ubi est corpus modificatum. Unum igitur corpus ibi solum potest agere, ubi est. Iterum vero petimus, utrum unum corpus, cum agit in alterum, sit in eodem loco cum altero? Si non est in eodem loco, agere in alterum non potest, quia non potest agere, nisi ubi est. Esse autem in eodem loco cum altero corpore non potest, nisi cum eo compenetretur. Explicet modo ille, quomodo unum corpus agat in alterum? Nisi ad virtutis diffusionem ex uno in alterum cor-

(1) S. Thomas 1. p. q. 45. a. 1.

(2) Alias demonstrationes lege apud S. Thomam l. 2. con. Gen. c. 16. sqq. et q. 3. de pot. a. 1. ubi et plurima argumenta in oppositum, dissoluta reperies. De hac eadem re videri possunt Tertullianus l. con. Hermogenem, S. Irenaeus l. 2. c. 19. S. Justinus in Cohort. ad Graecos, S. Theophilus l. 2. ad Autolycum, Lactantius l. 2. Inst. c. 9. S. Augustinus l. 11. Confes. c. 5. S. Bernardus l. 5. de Consid. c. 6. aliique bene multi.

(3) Tom. 3. § 12.

(4) § praeced.

pus per communicationem motus, ille redeat, contactus erit inutilis: et revera multa sunt corpora se tangentia, quorum unum in alterum nihil agit. Quod si unum corpus potest in alterum agere per virtutem, quam diffundit movendo; negabiturne Deo virtus creandi: Deo, inquam, cujus virtus est infinita, et qui ubique praesens est per suam essentiam, cum ipse det omnibus esse (1)? Non negamus, rationibus naturalibus comprehendi non posse modum, quo Deus res creat (2). Sed quot res sunt, quarum nescitur existendi modus, nec tamen earum existentia revocari in dubium potest? Dum autem Auctor ille probare nititur, Deum non posse agere in materiam, demonstrat, se nescire quid sit creatio: nam si Deo creando ageret in materiam, jam supponeret materiam existentem: creatio vero est ex nihilo. Non ergo Deus egit in materiam, cum illam creavit, sed eam, cum nihil esset agendo creavit. Quod addit de analogia, falsissimum est; etsi enim Deus non possit univoce convenire cum creaturis; convenit tamen analogice in ratione entis, quod est analogum respectu Dei, et creaturarum, ut in Logica ostendimus (3).

400. Ad tertium respondere possemus, Musschenbroekium, obturatis vasibus, nullum invenire potuisse animalculorum microscopicorum, quae Auctor systematis naturae et Buffonus deprehendisse dixerant cum Needhamo (4): quod esset indicium (si cum Philosophis recentioribus negantibus generationes aequivocas, loqui velimus) non ex solius materiae motu, sed ex semine generationes illas processisse. Sed opus non habemus tali responsione. Jam pridem respondit S. Augustinus (5): „ Omnium rerum quae cor-„ poraliter visibiliterque nascuntur, occulta quaedam semina in „ istis corporeis mundi hujus elementis latent. Alia sunt enim „ haec jam conspicua oculis nostris ex fructibus, et animantibus; „ alia vero illa occulta istorum seminum semina, unde juben-„ te Creatore produxit aqua prima natatilia, terra autem prima „ sui generis germina, et prima sui generis animalia. Neque „ enim tunc in hujuscemodi foetus ita producta sunt, ut in eis, „ quae producta sunt, vis illa consumpta sit: sed plerumque de-„ sunt congruae temperamentorum occasiones, quibus erumpant, „ et species suas peragant. „ Si haec increduli homines nolunt admittere, saltem demonstrare non poterunt, ea esse falsa. Nam quod ajunt, naturam se ipsa esse principium motus, jam est

(1) Vide S. Thom. 1. p. q. 8. a. 3.

(2) Damascenus l. 4. de Fide c. 10. „ Animalis, *inquit*, homo non percipit ea quae Dei sunt... Nam si quis animo volvat quonam pacto, et cur Deus omnia ex nihilo produxerit, naturalibusque rationibus id assequi contendat, nequaquam hoc comprehendet. Animalis enim, et diabolica est hujusmodi scientia.

(3) § 609.

(4) Vide Holland *Réflex. Philos. sur le syst. de la nat. par.* 1. *c.* 2.

(5) l. 3. de Trin. c. 8.

ostensum (1) quam falsum sit, si de natura *naturata*, ut ipsi loquuntur, sermo sit; omne enim quod movetur ab alio movetur nec motus potest esse essentialis materiae, ut demonstratum est (2); neque in moventibus, et motis dari potest progressus in infinitum, ut est quoque demonstratum (3).

401. Ad quartum dicimus cum S. Thoma (4), actionem transeuntem praeexigere subjectum in quod transeat, si de iis rebus sermo sit, quae fiunt per motum, sive mutationem; mutatio enim essentialiter requirit, ut idem aliter se habeat prius, et posterius. Ubi autem nulla est mutatio, nullum praeexigitur subjectum, in quod actio transeat, sed totum fit in momento. Creatio autem non est mutatio, nisi forte quia instar mutationis concipitur.

402. Animadvertendum est porro cum eodem Angelico (5), in eo quod dicitur aliquid fieri ex nihilo, designari ordinem quo fit. Sicut enim cum dicitur, ex mane fit meridies, significatur, post mane sequi meridiem: ita cum dicitur aliquid fieri ex nihilo, significatur, illud incoepisse esse, cum nihil erat, seu non fuisse factum ex aliquo (6).

403. Animadvertendum est insuper cum ipso S. Thoma (7), creationem *active* significatam, denotare actionem divinam, quae est ipsa divina essentia, cum relatione tamen ad creaturam; quae quidem relatio in Deo non est realis, sed tantummodo secundum rationem; Deus enim sicut omnis accidentis est incapax, ita ad creaturas referri non potest per relationem realem. Si vero creatio *passive* consideretur, est relatio realis creaturae ad Deum, cujus relationis creatura ipsa est terminus, et subjectum, in quo recipitur tunc primum, cum incipit esse (8).

404. Ad quintum jam responsum est (9), verbum *creavit*, determinari ex Traditione ad significandam productionem mundi ex nihilo (10).

---

(1) Tom. 2. § 763. sqq. (2) Ibid. § 755. sqq.
(3) Ibid. § 775. sqq. (4) loc. cit. q. 45. a. 2. (5) Ibid. a. 1. ad 3.
(6) Vide S. August. l. 2. Oper. imperf. con. Julian. n. 42. (7) q. cit. a. 3.
(8) Vide S. Aug. l. 2. de an. et ejus orig. c. 3. (9) Tom. 2. § 177.

(10) Ementitus Mirabaud par. 1. c. 2. pag. 27. in not. ad negandam productionem ex nihilo praecipuam vim facit in hebraeo verbo *bara*, *creavit*, quod LXX. Interpretes verterunt ἐποίησεν, *fecit*. Idque confirmat ex Vatablo, et Grotio, qui primum Gen. versiculum vertendum existimarunt: *Cum Deus fecit caelum, et terram, materia erat informis*. Additque, *creare* ex S. Hieronymo idem significare, ac *condere*; nullibi vero in Scripturis clare exprimi productionem mundi ex nihilo. Addit insuper, in eo convenire etiam Tertullianum, et Petavium, qui ait, hanc veritatem magis ratione, quam auctoritate probari. Praeterea ait, S. Justinum videri admittere materiam aeternam, quia Platonem laudat, quod dixerit, Deum in creatione mundi nihil aliud effecisse, quam motum materiae communicare, eamque formare. Denique Burnetium profert ajentem: *creatio, et annihilatio hodierno sensu sunt voces fictitiae*; aliumque anonymum Auctorem producit scribentem, difficile esse, ne nobis persuadeamus materiam non esse aeternam.

De hoc postremo Anonymo nihil est quod dicere debeamus; est enim aeque impius, ac fictus Mirabaud. De Burnetio non curamus: nam et ipse accusatus fuit suscepti pa-

ARTICULUS II.

Utrum creare sit proprium Dei solius.

405. In fabulis Gnosticorum ea erat, Æones quosdam sub summo Deo esse, veluti Deos minores, quibus Deus uteretur ad

---

trocinii aeternitatis mundi, et negatae creationis ex nihilo. Vide ejus Epistolam praefixam Archaeologiis edit. Amstel. an. 1694. Quia tamen idem Burnetius ib. ait: *utrumque iniquissime dicitur;* seque remittit ad l. 2. c. 8. in quo dixerat: *De creatione rerum ex nihilo dubitari non potest: neque id fuisse ab aeterno;* patet, fictum Mirabaud Burnetio egregie imponere.

Multo magis imponit S. Justino; tantum enim abest, ut Justinus Platonem laudet ob admissam materiam aeternam, quinimmo in Cohort. ad Graecos n. 23. ostendat, Platonem *secum ipsum pugnare. Nam,* inquit, *materiae vim, utpote ingenitam, et, ut ipse opinatur Plato, aequalem opifici, et coaevam, obluctari par est ejus voluntati. Ei enim qui non creavit nulla est in id, quod est increatum, potestas.* Qua ex re consequi dicit, ne materia quidem obluctante uti Deum potuisse ad mundi formationem, uti Plato fingebat. Perspicitis ergo impudentissimam calumniam in Sanctissimum Martyrem.

De Petavio quidquid senserit, non valde curamus; neque enim ejus suscipere vindicias in animo est. Non probamus autem quod scripserit (si revera scripsit: nam Mirabaud nullum citavit locum) creationem magis ratione, quam auctoritate probari; imo dicimus, creationem in tempore sola niti auctoritate, nec posse demonstrari. Vide quae diximus Tom. 3. § 58. sq.

In Tertullianum calumniatur fictus Mirabaud; calumniamque enormissimam ostendunt liber ejusdem Tertulliani *adversus Hermogenem*, et libri *adversus Marcionitas*, in quibus data opera demonstrat, materiam non esse aeternam, neque increatam.

Quod ait, nullibi in Scripturis exprimi creationem ex nihilo, putidum mendacium est; ut enim alios praetermittamus textus, Machab. 2. c. 7. v. 28. invicta Mulier septem filiorum mater, uni eorum ait: *Peto nate, ut aspicias ad caelum, et terram, et ad omnia quae in eis sunt: et intelligas, quia ex nihilo fecit illa Deus.* Constabat igitur apud Hebraeos productio rerum ex nihilo.

Nec minus ille mendax est adversus S. Hieronymum; quid enim refert, S. Doctorem pro eodem accipere *creare*, et *condere?* An ne Deus non erit dicendus *condere*, cum creat ex nihilo? Audiatur idem Hieronymus in c. 1. Epist. ad Ephes. *Volens,* ait, *Paulus ostendere quod Deus universa sit machinatus ex nihilo, non conditionem, non creaturam, atque facturam, sed* καταβολὴν, *idest initium fundamenti ad eum retulit; ut non juxta Manichaeum, et ceteras haereses, quae factorem, et materiam ponunt aliquid unde creaturae factae sint, antecesserit creaturas, sed omnia ex nihilo substiterint.*

Interpretationem Vatabli, et Grotii hominum haereticorum nihili facimus; imo cum Calmeto in c. 1. Gen. affirmamus, versionem illam et fidei repugnare, et aeternitati materiae favere, et Textui Mosaico prorsus adversari. Nam Textus Hebraicus habet: *Berescit*, In principio, *bara*, creavit, *Elohim*, Deus, *ethassamaim*, caelum, *veet aerez*, et terram, *vehaerez*, et terra, sive terra autem, etc. Versio igitur Vatabli, et Grotii est contra fidem Mosaici textus; addunt enim hi gratis conjunctionem *cum*, et expungunt conjunctiones et, *autem*.

Quod ille ait de verbo *bara*, quod Septuaginta verterunt *fecit*, nihil habet roboris: nam, sive explicetur per verbum *creavit*, sive per verbum *fecit*, ejus significatio determinatur a constanti Hebraeorum, et Christianorum Traditione ad exprimendam productionem ex nihilo. Buxtorfius in Lexico, ait, verbum *bara* proprie Deo competere.

substantias inferiores procreandas, regulandasque (1). In eumdem errorem Ariani impegerunt, ponentes, Verbum esse creaturam praestantissimam, per quam ceterae creaturae tamquam per Dei instrumentum essent factae (2). Avicenna quoque docuit (3), primam substantiam fuisse immediate a Deo creatam, eamque creasse post se substantiam orbis et animam ejus; substantiam vero orbis creare materiam inferiorum corporum.

406. Catholicorum nonnulli, uti Magister Sententiarum (4), et Durandus (5) arbitrati sunt, non esse quidem ulli creaturae communicatam creandi potestatem; non repugnare tamen, quominus Deus eam adsumat ut instrumentum ad creandum. Qua in opinione fuerunt quoque Slevogt (6), et Carpovius (7). Atque ii quidem putarunt, creaturam posse esse instrumentum Dei morale ad creandum, non absimili modo, ac potest creatura adsumi a Deo ad miraculorum patrationem (8).

407. Videtur autem ita dicendum, I. quia non minus miracula, quam creatio excedunt facultatem cujuscumque naturae creatae. Atqui Angelis, et hominibus communicatur a Deo potestas patrandi miracula. Ergo et poterit communicari potestas creandi.

408. II. Justificatio impii opus excellentius est creatione; pertinet enim ad ordinem supernaturalem: creatio autem ad ordinem naturalem. Deus autem utitur creaturis ad impios justificandos per Sacramenta, et Ministros Ecclesiae. Potest igitur creaturis uti ad opus creationis.

409. III. Effectus creationis est aliquid finitum. Quod autem finitum est, non excedit potentiam finitam creaturarum. Creaturae igitur possunt adsumi ad creandum.

Nunc autem ex impiissimo illo homine, imo naturae humanae immanissimo monstro petimus, utrum Sacras Scripturas ipse recipiat? Quid vero reciperet ille, qui Deum perfricta fronte negat, qui nihil praeter materiam admittit? Cur ergo ad Scripturas provocat, quas putat figmentum esse humanum ad homines illudendos, captivandosque? Hominum infelicissimus totus ex fraude, atque mendaciis concretus, cum nullam posset proferre rationem, ad verba se transtulit, veteremque recoquit crambem.

(1) Confer S. Irenaeum l. 1. adv. haer. c. 1. sqq. et Tertullianum l. adv. Valentinianos. Nimirum Gnostici Platonis philosophiam sectabantur. Platonici autem ajebant, Deum creasse creaturas inferiores mediantibus superioribus, ut ex libro de Caus. animadvertit S. Thomas q. 3. de pot. a. 4. Vide Alcinoum De Doctrina Plat. c. 16.

(2) Vide S. Hilarium l. 4. de Trinit. n. 12.

(3) Apud S. Thomam 1. p. q. 45. a. 5.

(4) In 4. Sent. d. 5. (5) In 2. d. 1. q. 4.

(6) Diss. 3. de creatione in genere § 35. (7) Elem. Theol. nat. p. 2. c. 2. § 930.

(8) Idem ib. § 931. contendit, creationem esse miraculum quod et ante docuerat Leibnitius. Vide quae diximus Tom. 2. pag. 144. not. 2. Nos autem etsi fateamur cum S. Thoma 1. 2. q. 113. a. 10. creationem posse dici opus miraculosum, si consideretur ex parte potentiae agentis, quia sola divina virtute fieri potest; negamus tamen, miraculum dici posse vere, et proprie: nam miraculum est supra ordinem naturalem caussandi effectum: Deus autem creando instituit naturas rerum; ideoque non agit supra ordinem naturalem caussandi; neque proinde creatio dici potest miraculosa, uti nec etiam supernaturalis. Vide S. Thom. 1. p. q. 67. a. 4. ad 3.

Prop. *Nulla creatura potest aliam creare, sive principaliter, sive instrumentaliter: sed creare est solius Dei.*

410. Ita S. Thomas (1) post. S. Augustinum (2), Damascenum (3), aliosque Patres communiter (4). Prima ratio. Ex ordine agentium desumendus est actionum ordo; nobilioris enim agentis nobilior est actio. Prima ergo actio debet esse propria primi Agentis. Creatio autem est prima actio, cum nullam aliam praesupponat. Est igitur creatio propria solius Dei, qui est agens primum.

411. Altera ratio. Effectus suis caussis sunt proportionales, ut supra ostensum est (5). Esse autem est primus effectus; nullum enim alium effectum praesupponit, cum nullus possit dari effectus, qui non sit ens. Caussa igitur essendi simpliciter, est prima Caussa, et universalis. Esse autem simpliciter caussatur per creationem, quae nihil supponit: nam ceterae caussae non dant esse simpliciter, sed hoc, vel illud. Creatio igitur est propria primae Caussae, quae est solus Deus.

412. Tertia ratio. Nullum instrumentum adhibetur ad caussandum, nisi per viam motus: nam ratio instrumenti est, ut sit movens motum, ut supra dictum est (6). Creatio autem non est motus, neque mutatio, ut dictum est (7). Nulla ergo creatura potest assumi ad creandum, etiam ut instrumentum.

413. Quarta ratio. Omne instrumentum exequitur actionem principalis agentis dispositive per aliquam actionem propriam, sibique connaturalem, sicut securis dum scindit lignum, opus artificiosum facit ex directione artificis, ut dictum est (8). Si ergo agens creatum esset instrumentum Dei creantis, oporteret aliquid dispositive agere ad effectum creationis per aliquam actionem sibi propriam, et connaturalem. Haec autem actio creationis praesupponeretur, saltem via generationis: quod esse non potest, cum creatio sit prima actio, ut dictum est (9). Creatura igitur nec instrumentum creationis esse potest (10).

414. Quinta ratio. Creatio infinitam virtutem requirit: nam eo major debet esse virtus, quo potentia remotior est ab actu; potentia enim facientis proportionatur distantiae inter id quod fit, et

(1) Ibid. q. 45. a. 5. et l. 2. con. Gent. c. 21. et q. 3. de pot. a. 5.

(2) l. 3. de Trin. c. 8.

(3) l. 2. de Fide c. 3. *Quotquot*, inquit, *sunt, qui substantiam ullam, quaecumque tandem illa sit, ab Angelis creatam esse contendunt, horum ore diabolus loquitur.*

(4) Vide S. Theophilum l. 2. ad Autol. n. 4. S. Basilium l. 5. adv. Eunomium, S. Ambrosium l. 1. de Fide c. 11. et universim ceteros, qui adversus Arianos Verbi Divinitatem ex eo probarunt, quia omnia per ipsum facta sunt.

(5) § 172. sqq. (6) § 151. (7) § 401. (8) § 155. et in not. subjecta.

(9) § 410. (10) Has rationes profert S. Thomas l. 2. con. Gen. c. 21.

oppositum, ex quo fit, uti constat experiendo: nam quo vehementius est frigus, et calore distantius, eo major requiritur calor, ut ex frigido fiat calidum. Ubi ergo distantia est infinita requiritur virtus infinita. Atqui nihilum, et esse infinite distant: nam a quolibet ente plus distat non ens, quam quodlibet aliud ens, quamlibet distans. Ad creandum ergo requiritur virtus infinita. Nulla autem creatura habere potest virtutem infinitam, non quidem a seipsa, quia finita est; neque etiam a Deo communicatam; hoc ipso enim virtus esset recepta, neque proinde foret infinita. Nulla igitur creatura potest aliam creare sive principaliter, sive instrumentaliter. Creatio ergo est solius Dei (1).

415. Ad primum respondemus cum S. Thoma (2), posse Angelis, et hominibus conferri virtutem cooperandi Deo in miraculis, non quidem instar virtutis permanentis, sed ad modum virtutis transeuntis, ita ut spiritus Angelici, et humani agant quodammodo ut instrumenta divinae virtutis: nam Angeli, et homines possunt aliquid dispositive operari ad actionem miraculosam: sicut Angeli in resurrectione mortuorum colligent cineres. Ostensum est autem (3), creaturas nihil agere dispositive posse ad effectum creationis. Et per haec patet responsio ad secundum.

416. Ad tertium respondet idem S. Thomas (4), effectum creationis esse finitum; modum vero requirere virtutem infinitam. Nam *virtus facientis non solum consideratur ex substantia facti, sed etiam ex modo faciendi... Quamvis igitur creare aliquem effectum finitum non demonstret potentiam infinitam; tamen creare ipsum ex nihilo demonstrat potentiam infinitam.*

ARTICULUS III.

Utrum aliqua creatura sit in nihilum redigenda.

417. Ii omnes, qui blasphemantes adserunt, creaturas esse substantiales Dei emanationes vel Deum agere ex necessitate naturae in rerum productione; negant proinde, creaturam aliquam posse in nihilum redigi; cum enim admittant materiam aeternam, et ab aeterno motam; aut mundum ab aeterno productum; facere non possunt, quin doceant, universas res ita in aeternum esse futuras, ut numquam possint in nihilum abire (5). His subscri-

---

(1) Desumpta est haec ratio ex S. Thom. q. 3. de pot. 5. Aliam addit Leibnitius Epist. 1 ad Lorsterum Tom. I Opp. pag. 19. quia videlicet omnis creatura continue creatur; ideoque non potest operando alteri occurrere ad creandum. Sed haec ratio non satis probat: nam etsi creatura continue indigeat a Deo conservari in eo esse quod per creationem accepit, non tamen, si presse loquamur, dici potest continue creari; creatio enim est actio, qua primum creatura quae nihil erat, incoepit esse; conservatio vero est ejusdem esse sustentatio, ne in nihilum abeat. (2) q. 6. de pot. a. 4.
(3) § 413. (4) 1. p. q. 45. a. 5. ad 3. (5) Vide S. Thom. 1. p. q. 101. a. 3.

psere Wicleffus (1), et Petrus Abaelardus (2), in eo quod negarunt posse Deum rem quampiam in nihilum redigere.

418. Ex iis autem qui animarum brutorum spiritualitatem defendunt, nonnulli pressi vi rationis, qua demonstratur fore, ut animae illae, si vera spiritualitate gauderent, essent immortales; ad desperatum effugium declinarunt, adserendi nempe animas illas, dissoluto corpore, esse in nihilum reversuras, ut supra innuimus (3). Nonnulli etiam, quorum meminit Burnetius (4), arbitrati sunt, post seculi finem caelum, et terram esse in nihilum abitura. His accesserunt Valzogenius, Colloquutores Rakovienses, Smalcius, Sonerus, et Lockius, censentes, impiorum animas vel statim post eorum mortem, vel post extremi judicii diem esse in nihilum redigendas; sicque intepretantur aeternam impiorum damnationem pro omnimoda destructione corporis, et animae impiorum (5). Praestat igitur hanc controversiam attingere.

419. Videtur autem 1. negari non posse, res quasdam creatas in nihilum redigi, quia omne quod est ex nihilo, in nihilum

---

(1) Apud Waldensem Tom. c. 1. 17.

(2) Vide S. Bernardum l. con. Abaelardum.

(3) Tom. 4. pag. 510. in not. In hac sententia fuit Maupertuisius *Lett.* 5. et Sherlokius *De l' immortalité de l' ame* sect. 2. c. 2. in eaque videtur esse novissimus quidam Franciscus M. Soldini in *Com. de an. brut.* Et quoniam de ipso incidit sermo, facere non possumus, quominus animadvertamus, quaedam in iis Commentariis repeririri, quae nisi per inconsiderationem Auctori exciderint, cum Religionis dogmatibus compati nullo modo possunt. Nam § 223. proposita narratione Plutarchi (is in l. de solertia animalium: *ne hoc quidem*, ait, *recte postulabitur, esse animalium alia ratione praedita, alia bruta... necesse est omnia quae sentiunt, intelligere)* proposita, inquam, narratione de quodam mulo, qui ut liberaretur ab asportando salis pondere, in fluminis medio se penitus mersit, ut sal liquesceret: *Mulus*, scribit, *hujusmodi syllogismum confecit.* Et syllogismo descripto, quem mulus ille confecerit, statim addit: *Quod hic obiter in mulum animadvertimus, ejusque argumentationis vim eruit, vix dicendo exhibere possumus quanta facilitate a Lectore acuto, et ingenioso reliquis etiam brutis omnibus debeat accommodari, etc.* Deus immortalis! Usque adeo est progressa scribendi libertas, ut non modo attribuatur brutis anima spiritualis cum facultate cognoscendi tantum sensibilia, et particularia; verum etiam eis concedatur anima cum facultate conficiendi syllogismos, ideoque cum potestate habendi ideas universales! Si ita esset, cur non etiam brutis concederetur libertas? cur non merendi, vel demerendi facultas? cur non pro eis constituerentur sempiterna praemia, vel poenae? Quod autem scribit Plutarchus de mulo, vel ab ipso confictum est, ut sententiam tueretur suam; vel fortuito accidit; vel explicari potest per instinctum, sicut dictum est Tom. 4. § 877. Sed graviora sunt, quae Soldinus scribit § 233. „ Porro credibile cum primis non est, homines qui secula nobis cognita TOTA ÆTERNITATE PRÆCESSERUNT, quum de brutorum spiritali natura unanimi pene sensu disseruere, etc. Quinam sunt homines illi, qui *secula nobis cognita tota aeternitate praecesserunt?* Admittitne Soldinus mundi aeternitatem? Si ita est, ipse se accenset incredulorum hominum coetui. Si mundi aeternitatem negat, uti negare plane debet, si Catholicus est, et cum Catholicis audit, ecquinam erunt homines illi qui *secula nobis cognita tota aeternitate praecesserunt?* Nec satis se purgabit, si dicet, ibid. admitti ab se *orbem conditum*: nam et defensores aeternitatis mundi admittunt *orbem conditum*, sed dicunt fuisse conditum a tota aeternitate.

(4) Tell. theor. l. 4. c. 1. (5) Vide Patuzzi *de futuro impiorum statu* l. 3. c. 1.

tendit. Res autem creatae, sunt ex nihilo, ut dictum est (1). Tendunt igitur in nihilum.

420. II. Formae, et accidentia desinunt esse. Cum autem desinunt, nihil eorum remanet. Igitur in nihilum rediguntur.

421. III. Ut Lockius objicit (2), Deus in Adamum, si de vetito ligno comedisset, eam protulit sententiam: *In quacumque die comederis ex eo, morte morieris*. Lex autem exprimi debet terminis simplicioribus, et planioribus, qui reperiri queant. Quis vero pro morte comminata Adamo, poterit intelligere aeternam vitam cum perpetua miseria conjunctam? Mors igitur illa significat integram animae et corporis destructionem.

422. IV. Videtur dicendum, non posse Deum quampiam creaturam in nihilum redigere: nam ut Wicleffus arguebat (3), si qua in nihilum redigi posset, derogaretur divinae bonitati quae in rerum creatione sese diffundit.

Prop. *I. Nulla creatura potest naturae vi in nihilum redigi. II. Posset tamen Deus, si vellet, creaturas redigere in nihilum. III. Numquam vero Deus quidpiam in nihilum rediget.*

423. Prob. 1. p. Ut aliquid in nihilum abeat, necesse est ita desinere, ut nihil ejus omnino supersit; si enim remanet aliquid, non est totalis destructio, sed corruptio. Fieri autem non potest naturae vi, ut res quaepiam ita desinat esse, ut nihil omnino ejus supersit. Nam substantiarum, quaedam sunt materiae expertes, quaedam materiales. Substantiae materiae expertes, naturae vi nequeunt desinere omnino; sunt enim substantiae simplices, nullam habentes potentiam ad non esse, ut supra dictum est (4). *Unum enim atque simplex habere nescit adversum, et ideo semper manet, quoniam in essentia sua non habet litem*, ut loquitur Cassiodorus (5). Substantiae vero materiales, si desinunt esse, relinquunt post se subjectum, nempe materiam, quae de una forma in aliam transit. Accidentia porro, quia seipsis non existunt, sed inhaerent substantiae, ideoque entis entia potius dicuntur, quam entia, ut dictum est (6), si desinunt esse, non propterea desinit esse subjectum, cui inhaerebant nisi forte de eo accidentium genere sint, sine quibus substantia esse non potest, uti sunt proprietates essentiales de quibus idem ac de substantiis judicium est ferendum. Nulla igitur creatura potest naturae vi in nihilum abire.

---

(1) § 391. sqq.

(2) In lib. inscripto *Christianisme rationable*. Sic enim habet: „ C' est une etrange maniere d' espliquer une loi, qui doit être concue dans les termes les plus simples, et les plus naturels, qu' on puisse trouver, que d' entendre par le terme de mort une vie eternelle accompagnée de misere.

(3) Apud Waldensem loc. cit. (4) § 359. (5) l. de anima c. 10.

(6) § 73.

424. Prob. 2. p. Deus libere creaturas producit, ut demonstratum est (1). Sicut ergo Deus libera voluntate creaturas e nihilo extraxit; ita ex libera ejus voluntate pendet, quod eas in esse conservet: et sicut potuit eis non communicare esse, ita potest eis non influere esse. Si autem Deus non influeret creaturis esse, jam illae redirent in nihilum, unde fuerunt extractae; non enim sunt, nisi quia Deus illas conservat in esse, cum non sint a seipsis. Potest igitur Deus creaturas in nihilum redigere (2).

425. Prob. 3. p. Si Deus aliquam creaturam in nihilum redigeret, vel hoc esset secundum naturae leges, vel supra leges naturae per miraculum. Ostensum est autem (3), nullam creaturam posse naturae vi, idest, secundum naturae leges in nihilum abire. Oporteret igitur id contingere per miraculum. Miracula autem ordinantur ad gratiae manifestationem, ad quam non pertinet redigere aliquid in nihilum: nam divina potentia, et bonitas ostenditur per conservationem rerum in esse. Deus ergo numquam quidpiam in nihilum rediget (4).

426. Ad primum respondemus cum S. Thoma (5), res creatas eo modo in nihilum tendere, quo fuerunt extractae e nihilo. E nihilo autem fuerunt extractae per potentiam Creatoris; non enim potuerunt extrahi e nihilo per seipsas, dum non erant, nec per aliquam potentiam creatam, cum creare sit proprium Dei, ut ostensum est (6). Itaque in nihilum tendunt, quia possunt a Deo in nihilum redigi; ita enim habent esse, ut non sint per suam essentiam; et idcirco nisi a Deo continue conserventur, possunt reverti in nihilum.

427. Ad secundum dicendum cum eodem S. Thoma (7), esse proprie competere subsistentibus. Formae igitur non subsistentes et accidentia, quae potius sunt entis entia, sicut proprie non habent esse, nec dicuntur entia, quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est; ita nec proprie sunt, nec proprie desinunt esse. Quare sicut non dicuntur proprie creari, cum creatio proprie sit subsistentium: ita cum desiunt, nec proprie dici possunt in nihilum redigi (8).

---

(1) § 330 (2) Vide S. Thom. 1. p. q. 9. a. 2. et q 104. a. 3.
(3) § 423. (4) S. Thomas a. 3. cit. (5) l. 2. con. Gen. c. 55. (6) § 110. sqq.
(7) 1. p. q. 45. a. 4.
(8) Vide eumdem S. Thom. ib. q. 104. a. 4. Haec si expendissent Philosophi recentiores, abstinuissent fortasse ab impugnandis formis substantialibus, propterea quod non aliter possent incipere, et desinere, quam per creationem, et annihilationem. Ii non animadverterunt, creationem non esse nisi subsistentium; nihil enim proprie existit, quod non sit subsistens. Formae autem substantiales, excepta rationali anima, non subsistunt per se, sed in compositis, quare nec per se terminant actionem generativam, nec per se terminarunt actionem creativam in prima rerum productione; ideoque tunc non creatae, sed concreatae fuerunt ad creationem totius. Proinde nec rediguntur in nihilum, cum composita dissolvuntur. Vide quae diximus Tom. 2 p. 113. sq.

428. Ad tertium vel dicendum cum D. Chrysostomo (1), poenam Adamo comminatam, fuisse mortem corporalem; quia videlicet homines ob Adami peccatum amiserunt immortalitatis donum, quo fruiti fuissent, perseverante statu innocentiae. Qua de re videndus est S. Thomas (2). Vel dicendum cum S. Augustino (3), illis verbis, *morte morieris*, comminatam fuisse non solum mortem corporis per amissionem doni immortalitatis, sed etiam mortem animae, non per ejus destructionem, sed per separationem a Deo; sicut enim anima dat vitam corpori, sic Deus per gratiam dat vitam animae: et sicut corpus dicitur mori, cum anima ab ipso separatur; ita anima dicitur mori cum, amissa gratia, ab ea separatur Deus. Quod vero nomine mortis intelligi optime possit aeterna damnatorum poena, qui licet vivant, ob tormenta tamen quae patiuntur, et ob aeterna beatitudinis jacturam, potius continue mori dicendi sunt; constat ex verbis Psal. 48. v. 15. *Sicut oves in inferno positi sunt; mors depascet eos.* Quomodo autem mors posset illos depascere, si illi quoad corpus, et animam essent in nihilum redacti?

429. Ad quartum jampridem responderat S. Thomas (4): *Bonitas Dei est caussa rerum, non quasi ex necessitate naturae, quia divina bonitas non dependet ex rebus creatis, sed per liberam voluntatem. Unde sicut potuit sine projudicio bonitatis suae res non producere in esse; ita absque detrimento suae bonitatis potest res in esse non conservare.*

QUAESTIO IX.

De Ente infinito, et finito.

430. Quia notio Entis increati praesefert infinitatem, notio vero entis creati finitatem dicit, de utraque agendum est, postquam de Ente increato, et creato disseruimus. Expendemus autem 1. an detur in re infinitum per essentiam; 2. an aliquid praeter Deum sit infinitum per essentiam; 3. an detur magnitudo infinita; 4. an detur infinita multitudo; 5. an detur infinitum intensione virtutis; 6. an unum infinitum possit esse altero majus. De duratione infinita dictum jam fuit, cum egimus (5) adversus adsertores aeternitatis mundi.

ARTICULUS I.

Utrum revera detur aliquod Ens per essentiam infinitum.

431. Cum Hobbesio congredimur; nam sicut is de possibilibus sensit cum Spinosa, nihil ea reale esse, sed esse tantum

---

(1) Hom. 17. in Genesim. (2) 2. 2. q. 164. a. 1. (3) l. 13. de Civ. c. 12.
(4) 1. p. q. 104. a. 3. ad 2. (5) Tom. 3. § 55. sqq.

defectus nostrae perceptionis, ut supra diximus (1); ita de infinito docuit (2), nihil in re significare, *sed impotentiam in animo nostro, tamquam si diceremus, nescire nos, an et ubi terminetur* (3). Quapropter merito a Cudwortho (4), et a Buddeo (5) Hobbesius inter Atheos numeratur; et ipse Baelius (6) ait de ipso quaestionem Persei (7) institui potuisse:

Heus age, responde, minimum est quod scire laboro,
De Jove quid sentis (8)?

Vorstius (9) etiam nullum omnino infinitum agnovit, contendens, Deum ipsum essentialiter esse finitum; tum quia est hoc aliquid: quod de infinito dici non potest (10); tum quia Scriptura de Dei infinitate silet (11); tum quia Deus a Beatis videtur (12). Aptissime S. Hilarius (13), *O miseras aures meas, quae tam funestae vocis sonum audierunt, haec de Deo ab homine dici!* et Tertullianus (14): *O canes quos foras Apostolus expellit, latrantes in Deum veritatis, haec sunt argumentorum ossa quae obroditis?*

432. Videtur autem cum Hobbesio dicendum, 1. quidem quia nullam infiniti ideam habere possumus; quidquid enim con-

---

(1) § 283. (2) De Civ. c. 15. § 14.

(3) Idem repetit Hobbesius in Leviathane (cujus bestiae nomine Corpus Politicum designat) par. 1. c. 3. et in Elem. Philos, sect. 1 c. 26.

(4) In syst. intell. c. 5. sect. 1. § 13. (5) De atheis. et superst. c. 6. § 7.

(6) In Diction. art. *Hobbes.* (7) Sat. 2. v. 17.

(8) Gundlingius Hobbesium purgare ab atheismo fuit aggressus, idemque tentavit Moshemius in not. p. ad cit. § Cudvvorthi; sed irrito plane conatu: nam licet in iis quae Hobbesius scribit loc. cit. de Cive, videatur Deum agnoscere omnipotentem, aeternum, incomprehensibilem, mundi caussam, et per suam essentiam existentem; revera tamen censuit, infinitatem Deo attributam, nihil esse aliud, quam vocem sine re. Nec aliud certe sentire poterat, cum in Leviath. c. 3. et 4. perspicue neget omnem substantiam incorpoream, doceatque, corpus, et substantiam significare unam, eamdemque rem; imo affirmet, Deum ipsum esse corpus, ut in Append. ejusdem Leviath. Videri potest Parkerus de Deo, et Prov. Disp. 1. sect. 17. et noster Moniglia Diss. adver. Materialistas par. 2. sect. 4. observ. 12. sq. Sed quod mirum videri debet, ipse Moshemius eodem loco, in quo Hobbesium vindicare studet, eum accusat, propterea quod negaverit Deo *absolutam* infinitatem, tribueritque dumtaxat infinitatem *relativam*, quia nimirum imbecilles animi nostri, terminos, et fines ejus non cernunt. Additque: „ Omnia certe quae de Deo passim disputat Hobbesius in scriptis suis, in eam „ nos inducunt sententiam, ut constituamus, Numen illud quod sibi finxit, Finitum, „ omnesque ejus proprietates terminis, et finibus circumscriptas ipsi fuisse visas „. Non erat igitur, cur Moshemius judicium de Hobbesii animo eidem Hobbesio relinquendum existimaret, cum et ipse Moshemius judicium de illo tulerit.

(9) Apud Raynaud. Theol. nat. dist. 7. n. 134.

(10) Imo hoc ipso quod Deus est infinitus, debet esse hoc aliquid maxime unum. Vide S. Thomam 1. p. q. 11. a. 3.

(11) Mentitur Vorstius: nam Psal. 144. v. 3. dicitur: *Magnus Dominus, et laudabilis nimis, et magnitudinis ejus non est finis.* Nec erat necesse, ut de infinitate Dei per Scripturam instueremur, nam illa constat naturali ratione.

(12) Videtur quidem a Beatis Deus, sed non comprehenditur. Hoc est, videtur quidem Deus infinitus, sed finito modo; non enim videtur omni modo quo cognoscibilis est, nam sic nonnisi solus Deus cognoscit seipsum. Legatur S. Thomas 1. p. q. 12. a. 7.

(13) l. con. Constantium n. 13. (14) l. 2 con. Marcionem c. 5.

cipimus, conceptione nostra comprehenditur, ideoque finitum est. Cum ergo infinitum dicimus, non aliquid in re significamus, sed impotentiam in animo nostro. Neque enim potest quis intelligere quod omnino non capit (1).

433. II. Intellectus noster finitus est. Non potest ergo se extendere ad cognoscendum infinitum: nam inter objectum, et potentiam debet esse proportio, quae nulla potest esse inter finitum, et infinitum: itaque cum infinitum definimus, esse illud quod caret fine seu termino, non ipsam rem significamus, sed exprimimus impotentiam nostram cernendi fines.

434. III. Si daretur aliquod ens infinitum per essentiam, hoc esset Deus. Deus autem dici non potest infinitus: nam infinitum sequitur quantitatem vel multitudinis, vel magnitudinis. Neutra vero haec infinitas potest Deo attribui; non quidem multitudinis, quia Deus est unus, nec etiam magnitudinis, quia Deus vacat corpore. Nullum ergo est infinitum per essentiam.

435. IV. Nihil sine phantasmate possumus concipere, ut alibi dictum est (2). Nullum autem est infiniti phantasma; cum infinitum non possimus imaginari. Appellatio ergo infiniti est puri nominis, nihilque prorsus in re significat (3).

Prop. *I. Datur Ens per essentiam. infinitum II. Nec tale dicitur ex imbecillitate animi nostri non valentis ejus fines attingere.*

436. Primam partem pluribus demonstrat S. Thomas (4). Nos compendio studentes, tres tantum demonstrationes seligimus. Prima demonstratio. Quod per essentiam finitum est, in aliquo certo genere continetur. Primum autem Ens in nullo genere continetur, alioqui non comprehenderet omnium generum perfectiones; esset enim determinatum ad unum genus (5). Est ergo per essentiam infinitum, omnes in se perfectiones complectens.

437. Secunda demonstratio. Actus eo est perfectior, quo minus permiscetur potentiae. Omnis autem actus, cui permiscetur potentia, habet terminum suae perfectionis: deficit enim ei aliqua perfectio, quam potest acquirere; ideoque perfectio ejus est circumscripta. Actus igitur, cui nulla permiscetur potentia, nullum habet perfectionis terminum. Primum autem Ens est actus, cui nulla permiscetur potentia, cum sit purus actus, ut dictum est (6). Et cum si purus actus, est per suam essentiam talis. Primum ergo Ens nullum habet perfectionis terminum, estque per essentiam infinitum.

438. Tertia demonstratio. Quod finitum est, eo ipso terminis circumscribitur vel ab aliquo quod sit caussa illius esse, vel

(1) Ita nuperus Anglus, cujus meminit Cudvvortus loc. cit. § 13.
(2) Tom. I. § 421. (3) Haec est praecipua, imo unica Hobbesii ratio.
(4) L. I. cont. Gen. c. 43. (5) Vide quae diximus Tom. I. § 497. sqq. (6) § 36.

ab eo in quo recipitur. Sed primum Ens a nulla caussa potest esse, cum sit prima Caussa, nec ejus esse in aliquo recipitur, cum sit ipsum esse Nullo ergo termino circumscribitur, ideoque esse ejus est infinitum (1).

439. Ex his autem probata manet secunda prop. pars. Nam si demonstratur, primum Ens reipsa esse infinitum per essentiam: igitur infinitum significat aliquid in re, et non dicitur infinitum ex impotentia tantum animi nostri non valentis ejus fines attingere.

440 Ad primum jampridem responderat S. Thomas (2). Itaque sophisma illud recentium incredulorum est apertus paralogismus; fit enim transitus a statu ideali ad statum realem. Quis namque nisi stulte, inferre potest, aliquid non esse in re, quia nullam ipse ejus ideam, sive cognitionem habet (3)? Fatemur ergo, nullam habere nos ideam *comprehensivam* infiniti. ideoque hominis intellectum non posse comprehendere Deum infinitum; enim fieri non potest, ut infinitum a finito comprehendatur; nam hoc ipso non esset infinitum. Solus ergo Deus, quia est infinitus, comprehendit suam infinitatem (4). Negamus autem nullam inesse nobis ideam *abstractivam* infiniti, quoad ejus scilicet existentiam; hanc enim ideam per demonstrationem acquirimus, ut ex dictis (5) perspicuum est. Paucis: Nescimus quid sit infinitas Dei, eamque exprimimus per negationem termini et finis (6): scimus autem existere Deum, ipsumque oportere esse infinitum; nam si finitus esset, hoc ipso Deus non esset; non enim omnes perfectiones complecteretur (7).

---

(1) Cudvvorthus loc. cit. § 15. animadvertit, ne ipsos quidem veteres Divinitatis hostes ausos fuisse negare, primum rerum principium esse infinitum. Idemque animadverterat S. Thomas loc. cit. scribens: *Huic etiam veritati attestantur antiquissimorum Philosophorum dicta, qui omnes infinitum posuerunt primum rerum principium, quasi ab ipsa veritate coacti.* Nominatque Democritum, *qui posuit atomos infinitas rerum principia*, et Anaxagoram, *qui posuit infinitas partes consimiles.* Videri potest Simplicius ad tex. 6. l. 1. Phys.

(2) 1. p. q. 86. a. 2. ad 1. (3) Vid. Moniglia loc. cit. observ. 13.

(4) Vide S. Thom. 1. p. q. 12. a. 7. (5) § 436 sqq.

(6) Non probat P. Jacquier Metaph. par. 1. c. 4. a. 2. finitum definiri, *quod habet fines*; infinitum, *quod finibus caret*; idque si fiat, *omnino*, ait, *nugari est.* Nugatusne David fuit, cum Psal. 144. v. 3. dixit: *Magnus Dominus, et laudabilis nimis, et magnitudinis ejus non est finis*? Nugatus fuit Baruch, cum scripsit c. 3. v. 25 de loco possessionis Dei, sive de ejus immensitate: *Magnus est, et non habet finem?* Nugatur Ecclesia, cum canit in Symbolo: *cujus Regni non erit finis?* Nugatus et ipse Cicero fuit, cum ait l. 2. de Divin. *Quod finitum est, habet extremum: quod non habet extremum, infinitum sit, necesse est?* Dicere quis fortasse posset, nugatum fuisse et ipsum P. Jacquier; nam statim ait: *infinitum dicunt Mathematici, cujus nulli assignari possunt limites.* Quid per limites, nisi fines intelliguntur?

(7) Multa de infinito congerit Robinetus *De la nat. par.* 5. Praeserlim vero c. 26. inquirendum suscipit: „ Si l'infinité peut convenir á l'intelligence, à la bonté, à la „ sagesse, á la Justice, etc. selon l'idée simple que nous avons de ces qualités? „ *An „ infinitas convenire possit intelligentiae, bonitati, sapientiae, justitiae, etc. se- „ cundum ideas simplices, quas de hisce qualitatibus habemus?* Respondet vero; „ Il ne me sera pas difficile de faire voir que l' intelligence et les autres qualités

441. Ad secundum respondemus, inter intellectum finitum, et Deum infinitum esse proportionem habitudinis effectus ad caussam: hac autem ratione intellectus finitus potest assurgere ad

---

„ dont nous avons l' idée simple, ne sont point du tout capables de l'infinité. „ *Mihi difficile non erit ostendere, intelligentiam, qualitatesque alias, de quibus simplices habemus ideas, infinitatis esse omnino incapaces.* Videamus impii hujusce hominis conatus. „ L'idée que nous avons de ce qui constitue l'intelligence, la bonté, „ la justice, etc. nous les représente comme des appartenances de notre nature, com- „ me des qualites faites pour nous et uniquement pour nous. Loin que nous les ima- „ ginions convenables á l'Etre infini, le bon-sens nous dit qu'elles seroient inutiles á „ une nature au dessus de la nôtre, sans lui être infiniment supérieure. Elles ont leur „ raison dans la constitution interne de notre être, dans nos besoins, nos relations, „ et notre fin. Ce qui les constitue est donc quelque chose d' humain, et par-là intrin- „ séquement incompatible avec l' infini. Elles ont donc une imperfection métaphysique, „ nécessaire, qui fait partie de leur essence, et qui les rend absolument incapables „ d' être portés à l' infinité, en quelque circostance que ce soit „. *Idea quam habemus de eo quod intelligentiam, bonitatem, justitiam, etc. constituit, nobis eas repraesentat veluti nostrae naturae appendices, ac veluti qualitates pro nobis unice factas. Tantum abest, ut eas imaginemur posse Enti infinito convenire, quin recta ratio nobis dicat, inutiles eas fore naturae supra nostram positae, quin huic illa sit infinite superior. Eaedem rationem habent in interiori constitutione essentiae nostrae, in nostris indigentiis, relationibus, fine. Quod ergo eas constituit, est aliquid humanum, quod proinde compati cum infinito intrinsece nequit. Habent igitur metaphysicam, necessariamque imperfectionem tamquam earum essentiae partem, quae eas absolute incapaces reddit, ut elevari ad infinitatem possint, quaecumque demum sit circumstantia.* Integrum nefandissimi hominis sophisma describere voluimus, ut magis pateret summa ejus inscitia cum maxima impietate conjuncta. Principio igitur petimus, ecquodnam erit illud Ens infinitum, quod sibi Robinetus confingit, si omni intelligentia, bonitate, sapientia, justitia, ceterisque ejusmodi destituitur attributis? Brutum erit tale ens. Sed Robineto non displicebit; quamvis enim illud supra omne esse creatum extollere videatur; cum tamen ipsi omnem intelligentiam, bonitatem, sapientiam, deneget, ut et facit ibid. c. 66. statuens: *Deum non esse neque bonum neque sanctum;* evidentissime constat illum nomine Dei aliud non intelligere, quam materiam infinite extensam. Deinde petimus, undenam intelligentia, bonitas, justitia etc. naturae nostrae conveniant? Si dicat, convenire ab extrinseco quodam principio, quod naturam nostram talem constituit. Igitur et principio illi ea convenire attributa debent; nemo enim dat quod non habet. Si dicat, a nullo principio extrinseco attributa illa pendere, sed esse intrinseca naturae nostrae a nemine accepta, eccur ita intrinseca esse nequibunt naturae Entis infiniti? Praeterquamquod nihil esse in natura creata potest, quod non sit acceptum a Natura Increata. Robinetus autem creationem admittit. Quare sibimet contradicit. Petimus insuper, utrum aliqua possit esse intelligentia, bonitas, sapientia, justitia etc. ita excedens intelligentiam, bonitatem, etc. naturae nostrae, ut eorum attributorum comprehendere nequeamus infinitatem? Quod nequeant esse attributa illa immensum excedentia attributa naturae nostrae, Robinetus neque probavit, neque umquam probare poterit. Quid ergo conficit, cum ex attributis nostris denegat illa Dei attributa? An Deus non erit infinite intelligens, bonus, sapiens, et justus, quia homunculus non potest eorum attributorum comprehendere infinitatem? Magis hoc ridiculum foret, quam si caecus negaret esse colores, quia eorum positivam non habet ideam. Petimus item, utrum positivam habeamus infiniti ideam? Negat Robinetus l.c. cit. c. 25. Deus ergo neque infinitus erit (quod Robinetus ipse ibid. non vult) nam idea quam habemus de eo quod esse nostrum constituit, nobis illud repraesentat ut limitatum, uniceque naturae nostrae conveniens. Non solum ergo Deus non erit sapiens, bonus, etc. sed neque erit Deus, quippe si Deus infinitus non est, non est Deus. Videtis ergo quam sit miserum Robineti sophisma, cum ex idea intelligentiae, bonitatis, justitiae, etc. quae sunt na-

cognoscendum Deum esse infinitum, qualenus cognoscit perfectiones omnium creaturarum possibilium, quae quidem creaturae sunt infinitae, debere esse in Deo, qui potest esse earum caussa (1).

442. Ad tertium respondemus cum S. Thoma (2), infinitatem non posse attribui Deo, neque ratione multitudinis, quia unus est; neque ratione magnitudinis corporeae, quia est omnino incorporeus. Attribuitur ergo infinitas Deo secundum spiritualem magnitudinem. *Quae quidem spiritualis magnitudo quantum ad duo attenditur, scilicet, quantum ad potentiam, et quantum ad propriae naturae bonitatem, sive completionem.* Deus enim potentiam habet infinitam, quia potest infinita producere; et infinitam bonitatem habet, quia omnem omnino perfectionem continet.

443. Ad quartum responsio patet ex dictis (3); quod enim infinitum supergrediatur imaginandi vim, tantum efficit, non pos-

---

turae nostrae appendices, ideoque finitae sunt, negat eas posse convenire Enti infinito. Paralogismus apertissimus est: nam transitum facit a statu ideali ad statum realem, multo magis ac si nauta aliquis diceret (estque Lockii exemplum ab ipso Robineto laudatum) bolide attingere non potui maris fundum; ergo mare re ipsa fundum non habet. Sed Robinetus ait, *ideam ejus quod intelligentiam, bonitatem, sapientiam, etc. constituit, eas repraesentare tamquam unice pro nobis factas.* Propositionem rotunde negamus. Nam idea constituens *intelligentiam* repraesentat principium intelligendi capax; idea constituens *bonitatem*, repraesentat principium sui diffusivum; idea constituens *sapientiam*, repraesentat principium intelligens per altissimas caussas. Falsum est ergo, illas esse unice pro nobis factas, unicasque naturae nostrae appendices. Pari modo negamus, quod ille addit, eas perfectiones *rationem habere in constitutione essentiae nostrae.* Nam licet essentia nostra earum perfectionum potentias exigat (animadvertite, in quo fallacia consistat); non tamen illae constituuntur per nostram essentiam. Qui enim fieri posset, ut anima nostra esset intelligens, bona, sapiens, etc. nisi esset intelligentia, bonitas, sapientia etc. quarum participatione anima fieret intelligens, bona sapiens, etc.? Neque enim a seipsa eas perfectiones habet. Nam si a seipsa haberet, cur non etiam esse haberet a se ipsa? Rursus si eae perfectiones constituerentur per nostram essentiam, quicumque haberet hominis essentiam, esset intelligens, bonus, sapiens, etc. Quis autem dixerit, infantes, et mentecaptos, intelligentes ac sapientes esse, aut impios esse moraliter bonos? Prima igitur conclusio Robineti: *quod ergo eas constituit, est aliquid humanum;* negatis praemissis, nulla est; non enim eae constitutionem habent in essentia nostra, ut est demonstratum. Pari modo nulla est secunda conclusio: *Habent igitur metaphysicam, necessariamque imperfectionem tamquam earum essentiae partem.* Cum enim earum constitutio non pendeat ab essentia animae, ut demonstravimus, non habent metaphysicam, et necessariam imperfectionem, sed tantummodo qua ratione sunt perfectiones animae, quae cum sit creata necessario limitationis imperfectionem involvit. Nunc sic: „ Intelligentia, bonitas, sapientia etc. sunt perfectiones, quae se ipsis nullam metaphysicam, „ et necessariam imperfectionem involvunt; ergo non constituuntur per aliquid huma- „ num; ergo rationem non habent in constitutione essentiae nostrae; ergo non sunt „ unice appendices naturae nostrae, neque idea quam de illis habemus, eas tantum re- „ praesentat ut naturae nostrae appendices. Ergo infinitas convenire potest intelligen- „ tiae, bonitati, sapientiae etc. secundum ideas simplices, quas de iis perfectionibus „ habemus „. Sophisma igitur Robineti est in auras difflatum. Quod jampridem Metaphysici difflaverant, docentes, recensita attributa esse perfectiones *simpliciter simplices*, hoc est, nullam in proprio conceptu involventes imperfectionem, sed imperfectionem habentes, prout reperiuntur in substantiis creatis intelligentibus.

(1) S. Thomas 1. p. q. 12. a. 1. ad 4. (2) 1. 1. con. Gen. c. 43. (3) § 440.

se nos infinitum conprehendere; non infert tamen, nullum infinitum in re exstare, nec posse ejus existentiam *absractive* cognosci.

ARTICULUS II.

Utrum aliqua creatura possit esse infinita per essentiam.

444. Videtur posse (1), 1. quia divina potentia est infinita: potest ergo producere infinitum effectum extra se: nam potentia quo est perfectior, eo perfectiorem effectum potest producere; atque adeo potentia infinita producere potest effectum infinitum.

445. II. Deus cognoscit omnes creaturas possibiles se invicem excedentes in gradibus perfectionum essentialium. Sed creaturae possibiles sunt infinitae. Inter ipsas igitur datur una infinite perfecta; nisi enim daretur, jam non cognosceretur tota collectio possibilium. Deus autem potest producere creaturas quas cognoscit. Dari ergo potest creatura infinite perfecta.

446. III. Si inter possibiles creaturas nulla esset infinita, omnes essent finitae. Non ergo possibilia essent infinita; ideoque terminus constitueretur divinae potentiae.

447. IV. Si Deus extra se ageret ex necessitate naturae, produceret effectum infinitum. Sed non est minoris virtutis, agens libere. Potest ergo producere infinitum effectum.

448. V. Datur in natura aliquid, quo nihil est deterius, scilicet materia, ut ait S. Augustinus (2). Ergo dari potest aliquid quo nihil sit praestantius, hoc est, creatura infinite perfecta.

Propositio. *Repugnat creatura infinita per essentiam.*

449. Demonstratio 1. Repugnat creatura, quae a Deo non distet infinito intervallo, alioquin esset, et non esset creatura. Si autem aliqua dari posset creatura infinita per essentiam, non distaret a Deo infinito intervallo; deberet enim esse infinite perfecta; ideoque divinam perfectionem haberet: nam cuilibet rei essentia est ejus intrinseca perfectio; quare essentia infinita, esset infinite perfecta. Repugnat igitur creatura infinite perfecta.

450. Demonstratio 2. Quod est infinitum per essentiam, complectitur omnem essendi plenitudinem: nam infinito nihil potest addi, vel detrahi, cum careat principio, et fine. Si ergo creatura aliqua esset infinita per essentiam, complecteretur omnem es-

(1) Leibnitiani, qui statuunt, hunc mundum esse inter omnes possibiles optimum, in hac videntur esse sententia; cum enim possibilia sint infinita, si mundus hic esset inter possibiles optimus, deberet continere actu infinitas perfectiones infinitorum possibilium, ideoque esset infinite perfectus: et cum ens infinite perfectum, sit infinitum per essentiam, mundus ipse esset per essentiam infinitus.

(2) l. 2. Confes. c. 7.

sendi plenitudinem. Non igitur creatura illa esset participatio primi Entis, nec proinde ejus effectus: nam participare, ut ait S. Thomas (1), est non totum capere, sed partem dumtaxat. Omnis autem creatura est quaedam participatio Creatoris, et ejus effectus, ut supra dictum est (2). Creatura igitur illa esset, et non esset creatura: quod plane repugnat.

451. Demonstratio 3. Creatura per essentiam infinita, esset omnino immutabilis: nam si mutari posset, hoc ipso non esset infinita; posset enim aliquid perfectionis acquirere, quo ante destitueretur: itaque non complecteretur omnes perfectiones, nec esset infinita per essentiam. Repugnat autem creatura omnino immutabilis; quandoquidem id proprium est solius Dei. Repugnat ergo creatura infinita per essentiam (3).

452. Ad primum respondet S. Thomas (4), potentiam quidem Dei esse infinitam, non quia potest producere creaturam infinitam; haec enim contradictionem implicat: quae autem contradictoria sunt, non possunt, a Deo fieri, ut supra dictum est (5); sed quia qualibet creatura producta, potest aliam perfectiorem, atque perfectiorem in infinitum producere (6).

453. Ad secundum respondemus, creaturas possibiles nihil aliud esse, quam ipsam divinam essentiam, ut est infinitis modis participabilis, ut supra diximus (7). Qui ergo creaturam infinite perfectam inter possibiles quaerunt, notionem ignorant possibilitatis creaturarum; tam enim repugnat dari ejusmodi creaturam inter possibiles infinitas, quam repugnat posse divinam essentiam ita participari, ut non sit amplius participabilis. Quare qui talem concipiunt creaturam infinite perfectam, destruunt divinae essentiae infinitatem. Atque ita dum aliud infinitum per essentiam praeter Deum fingunt, tollunt ipsum Deum per suam essentiam infinitum.

454. Ad tertium neg. cons. non enim possibilia dicuntur infinita, quia inter omnia ipsa detur creatura infinite perfecta; imo hoc ipso series possibilium non esset infinita; quippe deveniretur ad aliquod ita perfectum, ut perfectius eo dari non posset. Dicuntur ergo infinita, quia quolibet possibili dato, possunt et alia in infinitum dari.

455. Ad quartum dicendum, non minus repugnare Deum extra se (8) agere ex necessitate naturae, quam repugnet creatu-

---

(1) 1. p. q. 44. a. 1. (2) § 305.
(3) Vide S. Thom. 1. p. q. 7. a. 2. (4) Ibid. ad 1. (5) § 311.
(6) Vide S. Thom. 1. p. q. 25. a. 2. ad 2. (7) § 305.
(8) *Ad intra*; quia Pater necessario generat Verbum; et Pater, et Verbum spirant Spiritum Sanctum; Verbum est Deus ut Pater; et Spiritus Sanctus est Deus, ut Pater, et Verbum. Sunt autem unus Deus, quia est una indivisa natura in Patre, et Verbo, et Spiritu Sancto. Si ergo Deus extra se ageret ex necessitate naturae produceret creaturam quae esset Deus: quod plane contradictorium est; quippe creatura illa esset, et non esset creatura. Haec ratio plane conficit eos qui dicunt, mundum esse a Deo ex necessitate naturae. Vide quae diximus Tom. 3. § 25. sqq.

ra infinite perfecta; immo quia haec repugnat, sequitur, repugnare etiam Deum agere extra se ex necessitate naturae; sic enim tantum ageret, quantum agere posset; quapropter nihil agere praeterea posset, nec proinde potentia ejus esset infinita.

456. Ad quintum dicimus, materiam in genere substantiae esse omnium substantiarum deteriorum; at in eodem genere, quatenus substantia est, non esse deteriorem accidentibus, qua ratione pendent a subjecto cui inhaerent; et idcirco ejus imperfectio sub hac consideratione dici nequit infinita. Nihilominus materia dici potest infinita, qua ratione recipere potest infinitas formas. Sed haec non est infinitas perfectionis, sed *potentialitatis*, *et secundum quid*, ut S. Thomas advertit. (1).

ARTICULUS III.

Utrum detur, vel dari possit magnitudo actu infinita.

457. Cum de magnitudine loquimur, sermo est etiam de parvitate. De magnitudine autem et parvitate dimensionem corpoream inquirimus. Qua in re Leibnitius (2): *Ego*, inquit, *philosophice loquendo non magis statuo magnitudines infinite parvas, quam infinite magnas, seu non magis infinitesimas, quam infinituplas. Utrasque enim per modum loquendi compendiosum pro mentis fictionibus habeo, ad calculum aptis, quales etiam sunt radices imaginariae in Algebra.* Ibidem tamen non abhorret ab admittendo *infinitum actu in magnitudine*, quamvis dicat, non posse aeque ostendi, ac in multitudine. At vero Joannes Baptista Scarella (3) quantitates agnoscit, quae *reipsa sint infinitae parvae, aut magnae;* et adversus Eulerum, Æchardum, et Boskovikium negantes quantitates infinite parvas, suam tueri conatur opinionem.

458. Videtur autem ita dicendum, I. quia Euclides Elem. l. 1. prop. 12. supponit dari posse rectam infinitam, dum statuit, super ipsam, ex puncto quod in ea non est, demiti posse rectam perpendicularem. Possibilis est ergo magnitudo actu infinita.

459. II. Quaelibet magnitudo potest in infinitum dividi, ut supra ostensum est (4). Ergo potest etiam in infinitum augeri, seu esse magnitudinis infinitae.

460. III. Quo corpus motu continuo propius accedit ad alicujus lineae finem, eo semper minorem lineam abscindit. Ergo si in infinitum propius accedat actu, et reipsa, minorem in infinitum actu relinqueat necesse est. Jam vero cum pervenit ad fi-

---

(1) 1. p. q. 7. a. 2. ad 3.
(2) Epist. 2. ad Des-Bosses Tom. 2. Opp. par. 1. pag. 267;
(3) Ontol. par. 2. § 240. et 158. et Tom. 1. Phys. Gen. § 431.
(4) Tom. 2. § 268.

nem illius lineae, jam in infinitum proprius ad ipsam accedit; accedit enim ad nihilum ejusdem lineae. Inter distantiam autem finitam, et nullam infinitum est intervallum, cum ens, et nihilum infinite distent. Corpus igitur revera in infinitum proprius accedit ad finem illius lineae finitae. Dantur ergo actu quantitates infinite parvae (1).

Prop. *Repugnat magnitudo actu infinita, sive physice, sive mathemathice accipiatur.*

461. Et quidem de corpore naturali, quod est magnitudo completa, res est perspicua; tum quia determinatam habet formam; tum quia determinatum habet motum. Si autem daretur actu infinita magnitudo phisica, haec determinatam formam habere non posset; si enim eam haberet, jam non esset infinita; quippe esset terminata per formam. Nec etiam posset habere determinatam motum; occuparet enim omnia loca; itaque nullo modo posset moveri (2).

462. De magnitudine mathematica, sive de trina dimensione, aeque perspicua res est; haec enim magnitudo existere non potest, nisi sub aliqua figura; imo ne illam imaginari quidem possumus absque ulla figura. Figura autem termino vel terminis continetur. Nulla igitur magnitudo mathematica potest esse actu infinita (3).

463. Insuper magnitudo mathematica, vel est corpus, vel superficies, vel linea. Atqui corpus terminatur superficiebus; superficies terminantur lineis; lineae terminantur punctis. Magnitudines ergo mathematicae terminis continentur. Quod autem terminis continetur, infinitum esse non potest. Nulla ergo magnitudo mathematica est actu infinita.

464. Ad haec, si magnitudo sive physica, sive mathematica posset esse actu infinita, possibilis foret distantia infinita terminis clausa. Constat enim, duas rectas lineas ab eodem puncto ductas, nisi coincidant, eo magis distare inter sese, quo magis a puncto illo distant. Si ergo a puncto eodem in infinitum protraherentur, deberent inter sese distare infinito intervallo. Nunc sic: Data magnitudine infinita, possent ab eodem puncto duci duae rectae lineae in infinitum. Haec igitur infinito intervallo distarent inter sese. Illud autem intervallum esset terminis clausum, nempe illis duabus lineis. Distantia igitur esset simul infinita, et terminis clau-

---

(1) Haec est unica Scarellae ratio loc. cit. Phys. Gen.
(2) Vide S. Thom. 1. p. q. 7. a. 3. et ea quae diximus Tom. 3. § 160. sqq.
(3) S. Thomas loc. cit.

sa; hoc est, esset simul, et non esset infinita: quod plane repugnat (1).

465. Denique, admissa magnitudine actu infinita non posset Deus aliquod majus corpus creare: nam infinito, in eo ordine, in quo est infinitum, majus nequit dari. Limitibus ergo, quoad hanc saltem partem, esset coercita divina potentia. Nam quod ajunt, posse Deum illud infinitum destruere, et denuo creare, non efficit quod majus in eo ordine dari posset.

466. Ad primum respondet S. Thomas (2), Geometras quandoque appellare infinitam lineam illam a qua subtrahi potest quantum necesse est, licet ea linea sit actu finita. Ita Euclides praecipit, super lineam infinitam demitti perpendicularem, ut possit, descripto circulo, et designatis partibus ejusdem lineae infinitae, tantum subtrahi, quantum requiritur ad demonstrandum, rectam demissam, rectae datae perpendiculariter insistere. Intelligi idipsum potest de infinitate non *actuali*, sed *potentiali*.

467. Ad secundum respondemus, quamlibet magnitudinem posse dividi in infinitas partes proportionales, non vero aliquotas, ut supra dictum est (3). Si autem in infinitum augeretur, augeri deberent partes aliquotae; augmentum enim non fit per divisionem, sed per additionem.

468. Ad tertium dicimus, Scarellae argumentationem esse apertum paralogismum; arguit enim ab infinito negativo ad infinitum positivum: siquidem nihilum infinite distat ab ente, non positive, sed negative; nihilum enim est negatio entis. Cum ergo corpus accedit ad finem lineae, cujus semper minorem partem videtur abscindere; imo cum eam totam transilit, non accedit in infinitum proprius ad finem lineae finitae, eumque praetergreditur, nisi tantum infinito intervallo negativo: de hoc autem negativo infinito non loquimur, sed de positivo: nam pura negatio neque actu, neque reipsa est quidpiam positivum (4).

ARTICULUS IV.

Utrum dari possit multitudo actu infinita.

469. Quemadmodum in numeris, dato quolibet numero, dari

(1) Postquam Spinosa deliravit, mundum hunc esse Deum, ipsumque infinita extensione et cogitatione praeditum, ut diximus Tom. 3. § 9. sqq. non est haec de magnitudinis actu infinitae repugnantia, inter adiaphoras recensenda sententia.

(2) loc. cit. ad 1. (3) Tom. 2. § 271.

(4) Tam patens paralogismus ita fugit Scarellam ut contra scripserit loc. cit. n. 12. „ Haec est illa, ut mihi quidem videtur, evidens ratio, quae me adhuc subverentem „ ac reluctantem in sententiam quasi impellit et trahit possibilitatis quantitatem, quae „ re ipsa sint infinite parvae, aut magnae „. Multaque deinde scribit intellectu tyronibus difficilia, atque ea unice nixa patenti illo paralogismo, quem si animadvertisset nae controversiam hanc fusissime ab eo tractatam, intactam reliquisset.

potest alius major in infinitum; ita in quolibet genere rerum, data qualibet multitudine, potest dari major in infinitum. Sed ejusmodi infinitum est tantum *in potentia*, vel ut ajunt, *syncategorematicum*, de quo modo non disputamus.

470. Leibnitius postquam scripserat, *infinitum actu in magnitudine non aeque ostendi posse ac in multitudine*, ut paulo ante diximus (1), constanter defendit infinitum actu in multitudine: ait enim (2): *ita sum pro infinito actuali, ut non solum non admittam, naturam ab eo abhorrere, ut vulgo dicitur, sed teneam, illud ubique ab ea affectari, ad magis ostendendas sui Auctoris perfectiones.* Additque: *Ego quidem credo, nullam esse materiae partem, quae non dicam modo sit divisibilis, sed actu divisa; proindeque minimam particulam considerari debere perinde ac mundus quidam plenus infinitarum differentium creaturarum* (3).

471. Videtur autem ita dicendum, I. quia in materia sunt infinitae partes proportionales, quarum unaquaeque ab aliis distinguitur. Poterunt ergo hae separari (quid enim impedit?) ita autem erit multitudo infinita.

472. II. Ut arguit Leibnitius (4) *posita plenitudine mundi, et aequabili divisibilitate materiae, sequitur ex legibus motus varii, quodvis punctum moveri motu diverso a quovis alio assignabili puncto; nec aliter sibi pulchritudo rerum, ordoque constaret.* Puncta autem sunt infinita.

473. III. In qualibet parte temporis sunt infinita instantia. In quolibet autem instanti potest aliqua creatura produci. Potest ergo dari infinita multitudo.

474. IV. Cognitiones hominum, et Angelorum futurae per totam aeternitatem. sunt infinitae. Eae autem coexistunt aeternitati, ut S. Thomas docet (5). Existit ergo multitudo aliqua infinita.

Prop. *Fieri non potest, ut actu sit infinita multitudo.*

475. Probatur rationibus S. Thomae (6): Omnis multitudo

---

(1) § 457.

(2) In Epist. ad Foucher, Tom. 2. Opp. part. 1. pag. 243. ,, Je suis tellement pour ,, l' infini actuel, qu' au lieu d' admettre que la nature l' abhorre, comme l' on dit ,, vulgairement, je tiens qu' elle l' affecte par-tout, pour mieux marquer les perfe- ,, ctions de son Aucteur. Ainsi je crois qu' il n' y a aucune partie de la matiére qui ,, ne soit, je ne dis pas divisible, mais actuellement divisée; et par conséquent la ,, moindre particelle doit être considérée comme un monde plein d' une infinité des ,, créatures différentes ,,.

(3) Consimilia docuerunt qui infinitos admisere mundos. Vide quae diximus Tom. 3. § 93. sqq. et in not. subjectis. Et ibid. pag. 256. not. 2.

(4) Epist. 1. ad Des-Bosses, loc. cit. pag. 265.

(5) 1. p. q. 14. a 13. (6) 1. p. q. 7. a. 4.

numerum facit. Necesse igitur est, ut sit in aliqua specie numerorum. Nulla autem species numeri est actu infinita, quia quilibet numerus mensuratur per unum. Repugnat autem, infinitum esse mensuratum; hoc ipso enim esset et non esset infinitum. Fieri ergo non potest, ut actu sit infinita multitudo.

476. Praeterea, multitudo rerum existens, est creata. Omne autem creatum, finitum est; comprehenditur enim sub certa intentione Creatoris, qui non agit perperam (1). Igitur multitudo rerum existens, est finita (2).

477. Item, si existeret infinita rerum multitudo, jam Deus creasset quidquid creare potest; nihil enim est ultra infinitum. Nulla ergo essent possibilia: qui est Spinosistarum error, ut supra dictum est (3).

478. Ad primum respondemus, partes materiae esse quidem infinitas, et reipsa distinctas, non tamen actu divisas, nec posse omnes actu dividi; si enim omnes divisae essent, jam singulae essent indivisibiles, cum perventum esset ad integram divisionem, ultra quam nequirent dividi. Partes autem continui sunt in infinitum divisibiles in minores, et minores partes (4); igitur non sunt, nec possunt esse omnes actu divisae. Multitudo autem non ex divisibilitate, sed ex divisione consurgit.

479. Ad secundum dicimus, puncta, eodem modo esse infinita, quo partes sunt infinitae scilicet, non *actu*, sed *potentia*. Ratio autem Leibnitii seipsam destruit: nam motus necessario requirit duos terminos, nimirum, *a quo* incipit motus et *ad quem* motus terminatur: in infinito autem nulli possunt esse termini. Tantum ergo abest, ut rerum pulchritudo et ordo consistere non possint sine infinita actuali multitudine; quin hac posita, pulchritudo, ordoque ille magnam partem perirent; consistit enim magna illorum pars in eo quod quaedam moveant quaedam sint mota. Cum igitur partes aliquotae in continuo determinatae sint, numerus etiam punctorum eas partes terminantium est determinatus: ex hisce autem punctis, exque hisce partibus determinatis ad alia, partes, et puncta determinata fit motus: nec fieri ullo modo potest a partibus, et punctis inderminatis ad partes, et puncta indeterminata; ita enim motus ipse esset inderminatus: quod notioni motus repugnat. Addimus, contradictioni esse in Leibnitii verbis: nam puncta terminant materiae partes. Si ergo infinitae partes materiae essent

(1) Ibid.

(2) Ex quibus infert Angelicus *ibid.* repugnare infinitam actu multitudinem, non solum *per se*, videlicet, in iis, quae sunt subordinata; sed etiam *per accidens*, idest, in iis quae subordinata non sunt. In iis quidem quae sunt subordinata, sicut in operatione fabri malleus movetur a manu, et manus ab arte quae est in mente artificis. Nam si haec in infinitum multiplicarentur, numquam opus fieret, cum infinita pertransiri nequeant. In iis vero quae sunt *per accidens*, repugnat infinitas ob rationes adductas.

(3) § 283

(4) Vide quae diximus Tom. 2. § 268.

omnes actu divisae, essent, et non essent omnes a punctis terminatae. Essent quidem ex Leibniti sententia: non essent vero, quia esse terminatum, est contra ideam infiniti.

480. Ad tertium respondemus, in qualibet parte temporis esse instantia infinita non *actu*, sed *potentia* quemadmodum eodem modo sunt infinitae partes. Ceterum sicut partes aliquotae temporis sunt determinatae, ita etiam sunt determinata instantia, quibus partes illae terminantur. Ex argumento igitur nihil aliud sequitur, quam posse produci infinitam multitudinem creaturam successive; ita tamen, ut numquam sit actu infinita illa multitudo: nam dato quolibet instanti, in quo creatura aliqua produceretur, possunt dari alia, et alia instantia in infinitum, in quibus creaturae aliae, et aliae in infinitum produci possunt.

481. Ad quartum dicendum, futuras hominum, et Angelorum cogitationes, antequam sint, non esse aliquid extra Deum. Quare non sequitur, dari extra Deum multitudinem actu infinitam.

ARTICULUS V.

Utrum possit esse qualitas aliqua actu infinite intensa.

482. Videtur posse: nam I. Gratia sanctificans potest esse actu infinite intensa; neque enim id repugnat ex parte Dei, qui est infinitae virtutis; neque ex parte gratiae, cum sit participatio divinae naturae, quae est infinita; neque ex parte animae recipientis: nam potentia obedientialis, qua anima illam recipit, est infinita. Sed gratia sanctificans, est qualitas animae. Potest ergo dari qualitas actu infinite intenta.

483. II. Gratia Christi est infinita, nam Joannis 3. v. 34. dicitur de Christo: *Non enim ad mesuram dat Deus spiritum.* Et sane gratia Christi tam magna est, ut posset se extendere ad justificandos infinitos homines, si forent, ut docet S. Thomas (1). Quod autem potest se extendere ad infinitum effectum, debet esse actu infinitum: nam effectus virtute continentur in caussis.

Prop. *Nulla dari potest qualitas actu infinite intensa, qua ratione est quoddam ens.*

484. Ita S. Thomas (2), cujus ratione probatur. Qualitas, qua ratione est ens, recipitur in subjecto; est enim accidens, seu potius dicitur entis ens, ut supra dictum est (3); intenditur vero per hoc quod subjectum magis ac magis illam participat, ut idem

---

(1) 3. p. q. 7. a. 11. (2) Ibid. et 2. 2. q. 24. a. 8. (3) § 72.

S. Thomas ostendit (1). Jam vero nullum subjectum accidentium potest esse infinitum actu. Nam Deus qui est actu infinitus, nullius accidentis potest esse subjectum; ceterae vero res creatae finitae sunt, ex demonstratis (2). Qualitas ergo, qua ratione quoddam ens est, non potest esse actu infinite intensa.

485. Ad primum respondemus cum S. Thoma (3), rationem illam probare, gratiam sanctificantem, et caritatem augeri posse in hac vita magis ac magis usque in infinitum; quin tamen unquam perveniant ad tale augmentum, ut sint actu infinite intensae; sic enim creatura diligeret Deum infinite: quod esse non potest, cum quaelibet virtus creata sit finita.

486. Ad secundum respondet idem S. Thomas (4), gratiam unionis in Christo, esse infinitam *secundum quod ipsa Persona Verbi est infinita.* Gratia vero habitualis animae Christi, *secundum quod est quoddam ens*, est finita, quia recipitur in anima Christi, quae est finita. Nihilominus potest dici infinita in *ratione gratiae*; sub hac enim ratione non limitatur ad certam mensuram, quia anima Christi habuit quidquid pertinet ad rationem gratiae; sicut lux solis potest dici infinita, quia habet quidquid pertinet ad rationem lucis. Sic autem intelligenda sunt descripta Joannis verba.

ARTICULUS VI.

Utrum unum infinitum possit esse altero majus.

487. Inutile non est censendum ejusmodi quaesitum: nam licet a rebus creatis removerimus *actualem* infinitatem; non tamen exclusimus infinitatem *in potentia.*

488. Videtur autem non posse unum infinitum esse majus altero, I. quia infinitum a nullo alio potest excedi; si enim excederetur, jam in eo a quo excederetur, haberet terminum. Non ergo esset infinitum.

489. II. Si unum infinitum posset esse altero majus, vel illud excederet excessu finito, vel infinito. Non primo excessu: nam in infinito nihil est finitum. Non secundo: nam quod excederetur non esset infinitum. Non potest ergo unum infinitum esse altero majus.

490. III. Numerus infinitus continet omnes possibiles numerorum species, alioquin non esset infinitus. Sed quod includit

---

(1) q. 24. cit. a. 5. „ Caritas, *inquit*, augetur solum per hoc, quod subjectum „ magis ac magis participat caritatem, idest, secundum quod magis reducitur in actum „ illius, et magis subditur illi. Hic est enim augmenti modus proprius cujuslibet for- „ mae quae intenditur, eo quod esse hujus formae totaliter consistit in eo, quod in- „ haeret susceptibili „.

(2) § 419. sqq. (3) q. 24. cit. a. 7. sq. (4) 3. p. q. 7. a. 11.

omnes species possibiles, nequit ab alio excedi. Unum ergo infinitum non potest excedi ab altero.

Prop. *I. Infinitum omnibus modis a nullo potest excedi, nec potest esse nisi unum. II. Si autem sit infinitum uno tantum modo, et in uno ordine; sicut possunt esse plura infinita, ita potest unum esse altero majus, ratione subjecti.*

491. Est haec S. Thomae sententia (1). Et prima quidem pars probatione non indiget; quod enim est omnibus modis infinitum, sicut totam infinitatis plenitudinem continet; ita a nullo potest excedi, alioqui non esset infinitum omnibus modis. Hinc autem sequitur, tale infinitum non posse esse nisi unum; quia si duplex, vel multiplex esset, infinitas ejus non esset omnimoda. Quapropter Deus, qui est omnibus modis infinitus, non potest esse nisi unus; omniaque excedit, et a nullo excedit potest. Itaque solus Deus est ita infinitus.

492. Alteram partem ut explicemus, animadvertendum est, in infinitis plures modos, et ordines intelligi posse (2); v. g. in numeris alius est ordo numerorum parium, alius est ordo numerorum imparium; et in utroque ordine numeri augeri possunt in infinitum. Similiter in proportionibus diversae sunt species proportionum. *Si enim*, inquit S. Thomas (3), *in una specie proportionis accipiantur individua, in infinitum multiplicabuntur, ut puta, specie dupli est proportio duorum ad unum, quatuor ad duo, sex ad tria, et sic in infinitum. Et ideo super proportionem dupli est alia species triplum, et dimidium, quadruplum, et dimidium, quintuplum, et sic in infinitum; et tamen unaquaeque illarum continet individua infinita potentia.*

493. Animadvertendum est praeterea cum eodem S. D., (4) *infinitum non esse substantiam quandam, sed accidere rebus quae dicuntur infinitae*; ideoque *sicut infinitum multiplicatur secun-*

---

(1) Ibid. q. 10. a. 3. ad 3. Sic autem explicat, qua ratione anima Christi in Verbo cognoverit infinita, quamvis non cognoverit omnia quae Deus cognoscit; cognovit enim omnia infinita quae sunt in potentia creaturarum, non vero omnia infinita quae sunt in potentia Dei; plura autem sunt in potentia Dei quam in potentia creaturae, tametsi et illa, et ista sint infinita.

(2) Philosophi recentiores istiusmodi modos et ordines appellant gradus, eosque constituunt in diversis relationibus. Itaque distinguunt infinitum in absolutum, et relativum; absolutumque vocant, quod est infinitum in omni genere entis, relativum ajunt esse, quod est infinitum duntaxat respectu alterius finiti, non tamen respectu alterius infiniti. Vide Scarellam Ontol. par. 2. § 111. Sed hi difficultatem non attingunt; nam si unum infinitum sit finitum respectu alterius infiniti, jam non unum infinitum est altero majus, sed est majus altero finito

(3) q. 29. de ver. a. 6. (4) 3. p. q. 10. a. 3. ad 3.

dum diversa subjecta; ita necesse est, quod proprietas infiniti multiplicetur, ita quod conveniant unicuique illorum secundum illud subjectum.

494. Hisce animadversis, en ratio S. Thomae (1): Si infinitum est uno modo tantum, et in uno ordine, nihil prohibet, quominus possint esse plura talia infinita; cum enim non sit infinitum omnibus modis et in omni ordine, multiplicari potest, habita ratione subiecti, quod multiplicatur. Sic possumus intelligere plures lineas, quae sint infinitae secundum longitudinem: et infinitas series numerorum parium, et imparium; et infinitas series effectuum possibilium in unaquaque caussa; et infinita individua possibilia in unaquaque specie; et infinitas species possibiles in unoquoque genere.

495. Pari modo, quia tale infinitum multiplicatur secundum diversa subjecta, si unum subjectum sit altero majus, proprietas infiniti, quod scilicet *infinito non sit aliquid majus,* multiplicabitur pro diversitate subjectorum. Itaque si unum subjectum sit majus altero, infinitum illud in eo quidem ordine in quo est infinitum, nihil habebit majus; poterit tamen habere ratione subjecti aliquod aliud infinitum, quod ipso sit majus in alio ordine, ratione subjecti majoris. *Et hoc*, inquit S. Thomas (2), *videmus in numeris accidere: nam species numerorum parium sunt infinitae, et similiter species numerorum imparium; et tamen numeri pares, et impares, sunt plures quam pares.* Ita etiam si essent infiniti homines, numerus oculorum, digitorum, et capillorum esset etiam infinitus, sed multo major numero hominum: nam quilibet homo haberet duos oculos, multiplicesque digitos, et capillos; hi enim essent partes corporis humani. *Sic igitur*, concludit S. Thomas (3), *dicendum est, quod infinito simpliciter quoad omnia simpliciter nihil est majus: infinito autem secundum aliquid determinatum, non est majus in illo ordine: potest tamen accipi aliquid aliud majus extra illum ordinem. Per hunc igitur modum infinita sunt in potentia creaturae, sed tamen plura sunt in potentia Dei.*

496. Ad primum respondemus infinitum a nullo posse excedi in eo ordine, in quo est infinitum; attamen extra illum ordinem potest accipi aliquid aliud majus ratione subjecti, ut dictum est (4). Neque propterea habet terminum *intrinsecum*: nam in eo ordine, in quo est infinitum, nullum habet terminum; licet possit habere terminum *exstrinsecum*, ratione scilicet subjectorum, quorum unum est altero majus, ut explicatum est (5). Id autem infinitatem non destruit, quae solum excludit terminos *intrinsecos*.

497. Ad secundum eodem modo dicimus, infinitum altero

(1) loc. cit. (2) ibid. (3) ibid. (4) § praec. (5) ibidem.

majus, alterum *intrinsece* non excedere neque excessu finito, neque infinito: excedere tamen ratione subjecti quod est majus: subjectum autem est *exstrinsecum* infinitati. Quare utrumque remanet infinitum, licet unum ab altero excedatur.

498. Ad tertum respondemus, numerum posse concipi infinitum in una tantum serie, v. g. in serie numerorum parium, quin oporteat concipi infinitum in serie numerorum imparium. Itaque falsum est, numerum infinitum continere omnes possibiles numerorum species. nam in unaquaque specie numerorum potest esse series infinita.

QUAESTIO X.

De ente substantiali, et accidentali.

499. Quodcumque est, vel est per se, et non in alio; vel ut sit, pendet ab alio cui inhaeret. Hoc *accidens*, illud *substantia* dicitur (1). De utroque entis genere agentes quaremus 1. de definitione substantiae; 2. de distinctione accidentis a substantia.

ARTICULUS I.

Utrum substantia recte definiatur, ens per se existens.

500. De substantiae definitione disputatum est inter veteres, recentioresque Philosophos. Veteres, qui praeter corpora nihil aliud in natura esse putabant (2), ut Democriti, et Epicuri sectatores, substantiam cum materia confundebant, omnemque substantiarum diversitatem repetebant a varia partium materiae configuratione. Similia sentiebant Eleatenses (3). Itaque hi etsi verbo Divinatem admittere viderentur, revera tamen Deum negabant.

501. Inter recentiores Lockius (4) statuit, substantiam nihil aliud esse, quam aggregationem rerum, sive idearum simplicium per sensus habituram, cui quidem aggregationi nomen substantiae tribuamus, de qua propterea nullum habere possimus claram ideam, atque distinctam. Leibnitius (5), et Wolfius (6) substantiam definiunt *ens praeditum vi agendi* (7). Cartesius vero (8) illam definierat, *res quae ita existit, ut nulla alia re indi-*

---

(1) Vide quae diximus Tom. 1. § 639. (2) Vide S. Thom. q. 3. de pot. a. 5.

(3) Vide quae diximus Tom. 3. pag. 5. not. 5. Genuensis Metaph. par. 1. in schol. definit. 22. addit Aristotelem, sed plane immerito. Aristoteles enim substantias etiam immateriales agnovit, Deumque posuit ut primum omnium motorem. Vide praesertim l. 8. Phys. et l. 12. Metaph.

(4) De intell. hum l. 2. c. 23. § 1.

(5) De primae Philos. emendat. Tom. 2. Opp. par. 1. pag. 19.

(6) Ontol. par. 2. § 77. (7) Hanc definitionem probavit Genuensis loc. cit.

(8) 1. P. Princ. n. 51.

geat ad existendum (1). Qua ex definitione proxime manasse videtur Spinosae error statuentis unam tantummodo esse substantiam, eamdemque Deum esse, ut supra dictum est (2); *nec posse unum substantiam ab alia produci* (3); *nec ullum praeter Deum dari, aut concipi posse substantiam* (4); qui quidem ipse est veterum Pantheistarum error. Aliam substantiae definitionem ex Atheorum mente praesertim Hobbesii (5) describit Cudworthus (6): *substantia res est extensa, quae extra animum posita est hominis, veraque, non ficta, praedicta est magnitudine* (7). Cum autem Pantheistarum

---

(1) Si standum Cartesianae huic definitioni esset, Pantheismi certe accusandus Cartesius foret, praesertim quia ipse statim addit. *Et quidem substantiae quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus.* Quapropter Leibnitius in *Exam. princip. Malebranc.* ait: „Cette définition de la substance n'est pas exem„ple de difficultés. Dans le fond il n'y a que Dieu seul qui puisse être conçu comme „ indépendant d'autre chose. Dirons nous donc, avec un certain. Novateur trop con„ nu, que Dieu est la seule substance dont les Créatures ne soient que les modifications„ ? *Haec definitio substantiae non est exempla difficultatibus. Denique nonnisi solus Deus concipi potest ut independens a quavis alia re. Dicemus ergo cum quodam Novatore* (Spinosa scilicet) *Deum esse unicam substantiam, cujus nonnisi modificationes creaturae sint?* Ut autem Cartesium a Pantheismi nota liberemus, a qua certe absolvi non potest, si ejus definitio substantiae spectetur; dicimus, ipsum, ut saepe assolet, fuisse deceptum, eodemque tempore sibimet contradixisse: nam post traditam quam descripsimus, substantiae definitionem, ait: *Alias vero omnes, nonnisi ope concursus Dei existere posse percipimus.* Porro si aliae sunt substantiae quae absque Dei concursu nequeunt existere; igitur substantia non est res, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Fontenellius *Digression sur les Anciens, et les Modernes*: „ Avant M. Descartes on raisonnoit plus commodement; les „ siécles passées sont bienheureux de n'avoir pas eu cet homme-lá. C'est lui, á ce „ qu'il me semble, qui a amené cette nouvelle méthode de raisonner, beaucoup plus „ estimable que sa Philosophie même, dont une bonne partie se trouve fausse ou fort „ incertaine, selon les propres régles qu'il nous a apprises „. *Ante Cartesium ratiocinatio commodius instituebatur; praeterita secula felicia sunt, quod hoc caruerint homine. Is, ut mihi quidem videtur hanc novam ratiocinandi induxit methodum aestimatione plus certe dignam, quam ipsa ejus Philosophia, cujus magna pars est falsa, aut nimis incerta, ex ipsismet quas docet regulis.* Testis sane locupletissimus.

(2) Tom. 3. § 4.

(3) Eth. par. 1. corol. prop. 6.

(4) Ibid. prop. 14.

(5) In Leviath. c. 11.

(6) Syst. intell. c. 2. § 9.

(7) Renovarunt, scilicet, recentes increduli homines errorem eorum veterum Philosophorum, de quibus S. Thomas q. 6. de pot. a. 6. „ Quidam, *ait*, antiqui Phi„ losophi dixerunt, nullam substantiam incorpoream esse, sed omnes substantias „ esse corpora... Haec autem positio est etiam per Philosophos improbata. „ Describit porro tres rationes ad eam improbandam 1. quia „ oportet esse aliquam virtutem „ moventem infinitam, alias motum perpetuum movere non posset... omnis autem vir„ tus in magnitudine, est virtus finita; unde relinquitur, quod oporteat esse aliquam „ virtutem penitus incorpoream; 2. quia actus est prior potentia, et natura, et tem„ pore, simpliciter loquendo... unde cum omne corpus sit in potentia, quod ipsius mo„ bilitas ostendit; oportet, ante omnia corpora esse substantiam immobilem sempiter„ nam; 3. ex sententiis Platonicorum; oportet enim ante esse determinatum, et parti„ culatum, praexistere aliquid non particulatum..... unde cum esse, et reliquae per„ fectiones, et formae inveniantur in corporibus quasi particulariter, per hoc quod sunt „ in materia receptae, oportet praexistere aliquam substantiam incorpoream, quae „ non particulariter, sed cum quadam universali plenitudine perfectionem essendi in

deliria plusquam satis refutaverimus (1), agendum remanet de Lockii, et Leibnitii definitione; deinde explicanda est vera substantiae definitio.

502. Videtur autem I. vera esse Lockii (2) adsertio: nam substantiae nullam habere possumus claram et distinctam ideam; quidquid enim concipimus, transire per sensus debet: substantia autem in seipsa non subjicitur sensibus. Igitur cum substantiam concipimus, nihil aliud menti obversatur, quam aggregatio quaedam idearum per sensus acceptarum, quae cuidam indeterminato subjecto, cujus idea destituimur, inesse censentur. Definiri ergo substantia non potest; quis enim definire valet rem, cujus nullum habet ideam claram, et distinctam?

503. II. Videtur substantia recte a Leibnitio definita: nam, ut ipse ait (3), si notio substantiae explicetur per vim agendi, intelliguntur veritates praecipuae circa Deum, mentesque creatas, atque naturam corporum; hae enim veritates pendent a notione virium: intelligiturque etiam commercium inter animam, et corpus. Recte igitur substantia definitur ens vi agendi praeditum.

504. III. Videtur substantia non recte definiri *ens per se*; tum quia substantia constitui non potest per aliquod positivum; hoc enim esset ens; quare ens definiretur per ens; quod esset nugari. Tum quia substantia proprie dicitur a *substando*, idest, a sustentatione accidentium. Tum denique quia sacratissima Christi Domini humanitas substantia est, nec tamen per se existit, sed per existentiam Divini Verbi, ut supra dictum est (4).

Prop. *I. Ideam substantiae habemus. II. eaque, si universalissime accipiatur, clara est, sed minime distincta. III. Nullo autem modo notio substantiae consistere potest in agendi vi. IV. Neque substantia proprie definitur; sed cum dicitur, ens per existens, significatur essentia rei cui competit per se esse.*

505. Prob. 1. p. Habemus ideam corporum: nam corpora existere certissime constat, ut supra demonstravimus (5). Habemus etiam ideam Spirituum: nam de existentia animae nostrae dubitare nemo potest, nisi omnem rationem exuat. Distinguimus

---

„ se habeat. „ Addit autem de veteribus illis Philosophis: „ Quod autem posuerunt sola corpora esse substantias, ex hoc decepti fuerunt, quod imaginationem transcendere intellectu non valentes (quae solum est corporum) ad substantias incorporeas cognoscendas, quae solo intellectu capiuntur, pertingere non valuerunt. „ Quae est ratio, cur impii recentiores negent substantias incorporeas; animales enim, brutique homines sunt.

(1) Tom. 3. § 8. sqq. (2) loc. cit. et l. 1. c. 3. § 18.

(3) De emendat primae Philos. Tom. 2. Opp. par. 1. pag. 19.

(4) § 85. (5) Tom. 2. § 69. sqq.

porro inter corpora, et spiritus: quod facere minime possemus, nisi eorum haberemus ideas.

506. Prob. 2. p. Universaliora sunt nobis notiora, quam minus universalia; habent tamen conceptum confusum, minimeque distinctum, cum sint communia pluribus, ut dictum est (1). Idea igitur substantiae, si universalissime accipiatur, clāra quidem est, sed minime distincta. Si autem substantia ad certa genera, et species coarctetur, idea ejus pro ratione majoris, vel minoris universalitatis, erit magis, vel minus distincta (2).

507. Prop. 3. p. Materia substantia quaedam est; nam corpora, quae ex materia constant, substantiae sunt, ut dictum est (3). Vel ergo materia est praedicta vi agendi, vel tali vi destituitur. Si destituitur; non ergo notio substantiae consistit in vi agendi: nam materia quae substantia est, nullam ejusmodi vim habet. Si ea vi est praedita, jam vis agendi erit materiae essentialis, ideoque et motus erit essentialis materiae: nam vis agendi, ut Leibnitius docet (4), est semper conjuncta cum motu. Motus autem non potest esse essentialis materiae, ut demonstratum est (5). Substantiae igitur notio non consistit in vi agendi (6).

508. Praeterea, si substantia consisteret in vi agendi, unaquaeque *atomus naturae*, ut Leibnitius vocat sive *simplex* monas *perceptione*, et *appetitione* donaretur, ex ejusdem Leibnitiis systemate (7). Ex monadibus autem simplicibus constituuntur universa composita *per se*, quae Leibnitius ipse (8) *substantiata* nominat: eaque composita nihil sunt aliud, quam aggregatio monadum unitarum *habens unam monadam dominantem* (9). Igitur in unoquoque composito quamlibet materiali daretur *perceptio*, et *appetitio*. Quod quam absonum sit constat abunde ex supra dictis (10).

509. Postremam partem ratio evincit: nam pressa definitio constare debet ex genere, et differentia, ut dictum est (11). Substantia autem ex genere constare nequit; habet enim supra se ens, quod genus esse non potest, cum ex demonstratis (12) ens non

---

(1) Tom. 1. § 470. et 708.

(2) Vide ibid. (3) §. 505. sq.

(4) De primae Phil. emendat. (5) Tom. 2. §. 755. sqq.

(6) Respondet Leibnitius in Epist. ad Remondum, et in Epist. ad Vagnerum, materiam proprie non esse substantiam, sed ens incompletum; ideoque esse pure passivam. At si materia non esset proprie substantia, quomodo posset esse pars corporum, quae proprie substantiae sunt? Itaque cum materia sit commune subjectum omnium mutationum substantialium, vere substantia est, licet incompleta, quae est pars compositi.

(7) Leibnitius in *Princ. Philos.* §. 14. repraesentationem multitudinis in unitate, sive monade, seu substantia simplici, appellat *perceptionem*; transitum vero ab una ad aliam perceptionem, sive actionem principii interni, qua fit mutatio, vocat *appetitionem*. Quam recte, quisque videt.

(8) Epist. ad Des-Bosses Tom. 2. Opp. par. 1. pag. 300.

(9) Ibid. (10) Tom. 2. pag. 101. in not.

(11) Instit. Log. § 91. (12) Log. § 608. sqq.

sit univocum, sed analogum. Proprie igitur substantia non definitur, *ens per se existens*. Describitur ergo substantia, cum dicitur esse *ens per se existens*; idque significat, substantiam esse talis essentiae, ut ei conveniat per se esse; nam esse, seu existere in nulla essentia creata est intrinsecum praedicatum, cum nulla res creata sit suum esse (1).

510. Ad primum responsio patet ex dictis (2); ostensum est enim, extare in nobis ideam substantiae, illamque, si substantia universalissime accipiatur, claram quidem esse, sed minime distinctam. Etsi vero idea substantiae, cum sit abstracta, non subjiciatur sensibus, quae versantur circa accidentia singularium; subjicitur tamen intellectui, qui eam format abstrahendo a singularibus, ut in Logica dictum est (3). Quod autem Lockius ait, menti nostrae, cum substantiam concipimus, obversari aggregationem idearum per sensus acceptarum, negamus omnino; ostendimus enim (4), universalia, cujusmodi est idea substantiae, non aggregatione, sed abstractione fieri (5).

511. Ad secundum respondemus, non oportere notionem substantiae universim acceptae constituere per vim agendi; imo per eam non posse constitui: nam sequeretur, omnem omnino substantiam, ne materia quidem excepta, quae substantia est, debere esse vi agendi praeditam: quod demonstravimus (6) esse non posse, cum materiam sit mere passiva. Neque necesse est, substantiam universim definire per vim agendi, ut intelligamus praecipuas veritates circa Deum, mentesque creatas, et naturam corporum. Nam possumus summam agendi vim in Deo cognoscere, non praecise quia substantia est, sed quia est actus purissimus. Similiter in mentibus creatis, et in corporibus vita praeditis, vim agendi agnoscimus, quia viventia sunt: vita autem in quadam actione consistit. Commercium autem inter animam, et corpus non modo non explicatur in Leibnitiano systemate, sed plane destruitur, ut infra ostendemus.

---

(1) Vide S. Thom. 1. p. q. 3. a. 5. ad 1. et q. 7. de pot. a. 3. ad 4. et in 4. d. 12. q. 1. a. 1. q. 1. ad 2.

(2) § 505. sq. (3) § 344. et 422. (4) Log. § 453.

(5) Quam sit periculi plena haec Lockii sententia, non est opus, ut dicamus multis. Nam si idea substantiae destituimur, nihilque aliud, cum substantiam concipimus, menti obversatur, quam aggregatio idearum per sensus acceptarum, quae cuidam subjecto, cujus nullam habemus ideam, inesse censentur, quid concipimus concipiendo Deum, ceterasque substantias immateriales, nisi tale innominatum subjectum, cui aggregatio illa, quae certe est aggregatio qualitatum sensibilium, inesse censetur? Quid autem erit hoc tale subjectum, nisi materia? Scimus Lockium loc. cit. l. 2. c. 23. §. 33. sq. docere modum, quo nobis comparare possumus ideam Dei, extendendo ideas, quas accepimus per sensationem, aut per reflexionem. Sed hoc ipsum ostendit, Lockium sibi contradixisse; nam si comparare nobis Dei ideam possumus, non ergo idea substantiae omnino destituimur. Quod si possumus comparare ideam Dei, qui infinite distat a rebus sensibilibus; quare non valebimus comparare ideam aliarum substantiarum, etsi hae non cadant immediate sub sensibus?

(6) § 507.

512. Ad tertium respondemus, substantiam quae ens positivum est, non posse constitui per solam negationem essendi in alio; positivum enim non constituitur per negativum; imo negativum ne concipi quidem potest sine positivo (1). Illud autem positivum quod substantia addit enti, est quidem ens, sed ens non exprimit: quod satis est, ne descriptio substantiae sit nugatoria. Etsi vero substantia denominetur a substando accidentibus, non ideo ejus notio in ea sustentatione consistere potest; quippe qua ratione accidentia sustentare substantia posset, nisi esset in seipsa? Humanitas autem Christi Domini, etsi existat per existentiam Divinam, non ideo amittit rationem substantiae, ad quam satis est non esse in alio, tamquam in subjecto cui inhaereat, qua ratione accidentia dicuntur esse in alio. Humanitas autem Christi non existit in Verbo tamquam in subjecto cui inhaereat, sed quia terminatur a Persona Verbi. Et similiter licet partes substantiales, ex quibus composita coalescunt, sint in compositis, non propterea amittunt rationem substantiae, quia compositis non inhaerent, sed ea constituunt.

513. Itaque *esse per se* potest multifariam accipi, 1. pro eo, quod unicam essentiam habet, nec est *per accidens*; 2. pro eo quod ita est *per se*, ut non sit *per aliud*, sed *a seipso*; quo quidem modo esse *per se* uni Deo competit, qui est *a se*, et a nemine habet esse (2); 3. pro eo quod non existit in alio tamquam pars in toto, sed est ipsum totum: sic autem partes componentes totum substantiale, non dicuntur esse *per se*, sed existunt in toto, et per ipsum totum; 4. pro eo quod existit ut suppositum: et sic humanitas v. g. non existit *per se*, sed existit in toto supposito; 5. denique το *per se* accipitur pro ea re, quae non inhaeret alteri tamquam subjecto: ita vero esse *per se* attribuitur substantiae, eamque constituit ut diversam ab accidentibus.

---

(1) Licet S. Thomas l. 1. con. Gen. c. 25. doceat, *hoc quod dicitur per se, non importare, nisi negationem tantum*; indeque probet, Deum non esse in genere substantiae, etiamsi substantia accipiatur pro re significata per nomen, idest, qualenus dicitur esse per se; non ideo tamen inferri debet, S. Doctorem in ea fuisse sententia, ut putarit, substantiam constitui per puram negationem. Nam ib. ait: *Oportet igitur quod ratio substantiae intelligatur hoc modo, quod substantia sit res, cui conveniat esse non in subjecto*. Ratio igitur constituens substantiam est aliquid positivum, cui tamen adjungitur negatio essendi in subjecto. Et quia id non potest convenire Deo, cujus essentia est suum esse; optime infert Angelicus, Deum non esse in genere substantiae.

(2) Hac facta distinctione, ruit omnino tota moles impii systematis Spinosae, quod unice nititur aequivoca definitione substantiae, Eth. par. 1. def. 23. *Per substantiam intelligo, quod in se est et per se concipitur*. Nam si το *per se*, significet. non esse *per aliud*; et το *in se* esse *a seipso*, falsa est definitio, nec potest aptari substantiae universim acceptae. Vide quae diximus Tom. 3. §. 13.

ARTICULUS II.

Utrum accidentia realiter distinguantur a substantia.

514. Controversiam attingimus, quae velut caput est discriminis Peripateticos inter, Mechanicosque Philosophos. Itaque hi admittunt quidem, substantias vere et realiter mutari, dum aliquod accidens recipere videntur; negant vero, accidens illud ex quo realis mutatio oritur, esse aliquid absolutum (1), habereque *entitatem* distinctam *ab entitate* substantiae: affirmant autem, nihil aliud esse illud, quam modum quemdam relativum, sive novum substantiae statum, quae novam dispositionem, sive modificationem acquirit. Paucis: accidentia ex Recentiorum opinione, sunt ipsamet substantia diversimode modificata; non sunt *entitates* a substantia distinctae, nec ab ea realiter separabiles.

515. Videtur autem ita dicendum, I. tum quia intelligi vix, aut ne vix quidem potest, quid illa accidentia sint, an corpora, an spiritus, an quidpiam medium; tum quia difficiliter explicari potest, qua ratione producantur: certe creari deberent, et postea in nihilum redigi; tum quia multo difficilius est explicare, qua ratione ex uno in aliud subjectum migrare possint.

516. II. Praecipua momenta, quibus ad ponenda accidentia realiter distincta a substantia, Scholastici utuntur, desumta sunt ex Venerabili Eucharistiae Sacramento. Ex eo autem minime probantur accidentia separata permanere sine substantia. Nam Concilium Constantiense (2) damnans propositionem Wicleffi: *accidentia panis non manent in Eucharistia sine subjecto*, non intendit definire opinionem Philosophorum de accidentibus a substantia distinctis, sed configere Wicleffi haeresim adserentem,

---

(1) Saepe animadvertimus, accidentia potius dicenda esse entis entia, quam entia; ut enim habet S. Thomas De ente, et essen. c. 2 ,, essentia proprie, et vere est in substantiis, ,, sed in accidentibus est quodammodo, et secundum quid. ,, Quare prorsus immerito affingunt Recentiores Peripateticis, quod admiserint *accidentia absoluta*, quasi agnoverint accidentia quae nullum ordinem dicant ad substantiam. Nam et ipsa accidentia, quae Divina virtute existunt sine substantia, licet actu non sint in substantia, exigunt tamen esse in substantia. Idem S. Thomas loc. cit. c. 7. ,, Quia, *inquit*, essentia per ,, definitionem significatur, oportet, quod eo modo (accidentia) habeant essentiam, ,, quo habent definitionem. Definitionem autem habent incompletam, quia non possunt ,, definiri, nisi ponatur subjectum in eorum definitione: et hoc ideo est, quia non habent in se esse *absolutum* per se a subjecto. ,, Tantum ergo abest, ut agnoscamus accidentia habentia esse *absolutum*, quin contra dicamus, nullum accidens ne definiri quidem posse sine ordine ad subjectum, sive substantiam; definitur enim accidens, *Ens in alio*; ideoque sine alio ne concipi quidem potest. Poterat ergo Maignanus, poterat Fortunatus a Brixia, poterant Recentiores alii catervatim, abstinere ab affingenda Scholasticis sententia, quam illi numquam docuerunt, ac ne docerent, ipsa definitio accidentis, imo ipsa etymologia nominis prohibebat; accidens enim dicitur, quasi ad aliud accedens.

(2) Sess 15.

substantiam panis remanere in Eucharistia. Similiter Tridentina Synodus nihil de quaestione Philosophorum definivit, sed adversus Lutherum transubstantiationem negantem, et adversus Calvinum negantem realem Christi Domini in Eucharistia praesentiam, egit. Concilia enim non congregantur in Spiritu Sancto ad definiendas controversias philosophicas, sed ad Fidei dogmata definienda. Et idcirco eadem Tridentina Synodus consulto non vocat *accidentia*, sed *species*, ea sub quibus Corpus, et Sanguis Christi continentur.

517. III. Si in Eucharistia remanerent vera accidentia; neque ejus forma subsisteret, neque cultus ipsi debitus. Nam sicut, docente S. Thoma (1), si in Eucharistia remaneret substantia panis, esset falsa forma, qua dicitur, *hoc est corpus meum*; non enim substantia panis esset corpus Christi; sed dicendum foret, *hic est corpus meum*, quia sub substantia panis esset corpus Christi; ita si remanerent accidentia, dici non posset, *hoc est corpus meum*, quippe accidentia non sunt corpus Christi; sed dicendum esset, *hic est corpus meum*, quia sua accidentibus corpus Christi contineretur. Et sicut, eodem Angelico docente (2), si remaneret substantia panis, haec non posset adorari cultu latriae; ita similiter nec accidentia, si remanerent, possent eo cultu adorari; quare accidentium permanentia cultui hujus Sacramenti videtur adversari (3).

Prop. *Admittenda sunt accidentia realiter a substantia distincta, ipsique inhaerentia. II. Eaque divina virtute possunt actu existere. III. Atque etiam in Eucharistia existunt actu sine substantia.*

518. Ostenditur 1. p. Accidentium quaedam nonnisi substantiis immaterialibus inesse possunt, eaque vel ordinis supernaturalis sunt, vel ordinis naturalis; quaedam vero insunt dumtaxat corporibus Atqui priora accidentia, si sint ordinis supernaturalis, ut Gratia habitualis, Fides, Spes, Caritas, Dona Spiritus Sancti, Virtutes infusae, Characteres Sacramentorum, Lumen gloriae, etc. debent esse entia realiter distincta ab entitate substantiae animae rationalis in qua recipiuntur, cuique inhaerent. Nam si distincta realiter ab ipsa non sunt, nec ei inhaerent, erit substantia animae entitas, supernaturalis, ut virtutes illae: quod esse non potest (4). Praeterea, supernaturales virtutes a Deo infunduntur;

---

(1) 3. p. q. 75. a. 2. (2) Ibidem

(3) Similia argumenta latissime profert Maignanus, cum in Philos. Sacra, tum in Appendice V.

(4) Quaenam absurda consequantur, si negentur accidentia supernaturalia esse entia realiter distincta a substantia animae, quisque, vel nobis tacentibus, videt ex inducta ratione; cum enim substantia animae ad naturalem pertineat, ordinem, ne-

non enim acquiri possunt humanis actibus: nam ut advertit S. Thomas (1), *virtutes quae ex nostris actibus acquiruntur, procedunt ex quibusdam naturalibus principiis in nobis praeexistentibus.* Nulla autem sunt in nobis naturalia principia, ex quibus procedere possint virtutes supernaturales. Quid vero Deus infunderet animae, si virtutes supernaturales non essent entia realiter distincta a substantia animae, nec ipsi possent inhaerere? An ne animae infundi potest ipsamet ejus substantia?

519. De accidentibus ordinis naturalis, quae substantiis immaterialibus insunt, uti sunt scientiae acquisitae, virtutes morales, operationes intellectus, et voluntatis, etc. sic habeto: Ea si non essent entia realiter ab anima distincta, realiter essent ipsamet substantia animae. Substantia autem animae si nihil aliud recipiat, vel amittat a seipsa realiter distinctum, semper est eadem; cum enim mutatur, ejus substantiae neque aliquid detrahitur, neque aliquid accrescit; quandoquidem substantia animae est omnino indivisibilis. Itaque si nihil anima reciperet, vel amitteret a sua substantia realiter distinctum, nullo modo mutari posset ab ignorantia ad scientiam; a virtute ad vitium; vel econtra; multoque minus transire posset ab uno ad alium actum sive intellectus, sive voluntatis: funditus autem periret humana libertas (2). Mutatur vero anima realiter, cum transit ab ignorantia ad

---

mine contradicente, oportebit affirmare, vel nullas esse virtutes supernaturales, vel eas mere extrinsecas animae. Primum esse destruit omnino ordinem supernaturalem gratiae, et gloriae. Alterum damnatum fuit in Concilio Tridentino sess. 6. can. 11. „Si quis dixerit „ homines justificari vel sola imputatione justitiae Christi, vel sola peccatorum remissio- „ ne, exclusa gratia, et caritate, quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffunda- „ tur, atque illis inhaereat: aut etiam gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem „ Dei; anathema sit. *Et Can.* 10. *immediate definierat*: Si quis dixerit, homines sine „ Christi justitia, per quam nobis meruit, justificari, aut per eam ipsam formaliter justos „ esse; anathema sit· „ Ibidem cap. 7. loquens de caussa *formali* justificationis nostrae. „ Unica, inquit, *Formalis* caussa est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua „ nos justos facit; qua videlicet ab eo donati, renovamur spiritu mentis nostrae; et „ non modo reputamur, sed vere justi nominamur, et sumus, justitiam in nobis re- „ cipientes, unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur „ singulis, prout vult, et secundum propriam cujusque dispositionem, et cooperatio- „ nem. Quamquam enim nemo possit esse justus, nisi cui merita Passionis Domini no- „ stri Jesu Christi communicantur; id tamen in hac impii justificatione fit, dum „ ejusdem Sanctissimae Passionis merito per Spiritum Sanctum Caritas Dei diffundi- „ tur in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis *inhaeret*· „ Scimus, nonnullos haec ita interpretari, ut Sacra Synodus intellexerit damnare haereticorum errorem, qui dicebant, nos justificari per extrinsecam imputationem justitiae Christi. At si nulla realis entitas distincta a substantia animae, in ipsa reciperetur, dum iustificamur; quid aliud erit reliquum, quam nos iustificari per extrinsecam imputationem justitiae Christi, et per eam ipsam nos formaliter justos esse?

(1) 1. q. 63. a. 3.

(2) Libertas exigit, ut qui aliquid facit, possit non facere, vel facere oppositum. Si autem actiones animae essent ipsamet entitas substantiae, animae quomodo posset anima non facere, vel facere oppositum? nam substantia animae semper est eadem.

scientiam, a vitio ad virtutem, et ab uno ad alium actum intellectus, et voluntatis. Recipit ergo, vel amittit aliquid a sua substantia realiter distinctum.

520. Neque Adversarii reponant, recipere quidem animam, vel amittere novam substantiae suae modificationem, sive novum modum *relativum*, ac statum. Nam illico quaeremus, utrum nova illa modificatio, novusque modus, et status sit quidpiam distinctum realiter a substantia, sive entitate animae? Si dicant, indistinctum realiter esse; igitur anima revera nihil recipit, nec amittit; neque proinde mutari potest. Si dicant esse quid realiter distinctum a substantia, et entitate animae; petemus rursus, an modificatio, sive modus et status ille sit aliquid reale, vel nihil reale sit? Si nihil reale esse ponatur, jam anima nihil reale recipiet, nec amittet, nec poterit realiter mutari. Si aliquid reale est; igitur est ens, et quidem ab anima realiter distinctum. Discrimen ergo erit in vocibus: et quae Peripatetici *accidentia* vocant, Recentiores nominabunt *modos*, *ac status*. Nam quod omnia accidentia, sive modi *relationem* habeant ad substantiam, jam dictum est (1).

521. Praeterea, si substantia animae sive cujusque entis immaterialis creati nihil reale recipere posset, esset purus actus; excluderet enim omnem potentiam ad aliquid recipiendum. Nulla autem res creata potest esse purus actus, cum id sit proprium Dei; oportet ergo, ut in substantia animae, et cujuscumque entis immaterialis creati aliquid recipi possit reipsa distinctum ab ejus substantia.

522. Loquendo autem de operationibus substantiarum creatarum, si hae forent indistinctae ab earum substantia, sequeretur, substantias illas esse suammet actualitatem, quandoquidem actio actualitas est. Solus autem Deus est sua actualitas, et ejus substantia est suum esse, et suum agere. Fieri ergo non potest, ut actiones substantiarum creatarum sint realiter ipsa earum substantia (2).

523. De accidentibus corporum idipsum ostenditur: nam dato etiam, universa corporum accidentia nihil esse aliud, quam diversas modificationes molecularum substantiae corporeae (3), quae-

(1) not. 1. pag. 156. (2) Vide S. Thom. 1. p. q. 54. a. 1.

(3) Numquam Peripatetici negarunt moleculas, sive particulas corporum; imo arbitrati sunt, eas varie posse disponi, atque modificari. Quid enim per ipsos est quantitas, nisi extensio substantiae in partes? quid qualitas, nisi modificatio substantiae? Ut ergo Recentiores probarent, accidentia corporum non esse realiter distincta a substantia corporum, satis non erat, adserere, posse ea explicari per diversam substantiae corporeae modificationem, ut ipsi fecerunt; sed oportebat ostendere, hanc eamdem diversam modificationem non esse quidpiam reipsa distinctum a moleculis, et substantia corporum; quod nemo, eorum, quod sciamus, hactenus effecit, nec efficere umquam poterit.

remus, utrum modificationes illae aliquid reale addant corpori, ejusque moleculis, vel nihil addant reale? Si nihil reale addunt; qua ratione corpus et moleculae reipsa transibunt ab una ad alteram modificationem? non enim transitus realis fieri potest, nisi a termino, et ad terminum realem. Si autem aliquid reale addunt; igitur et ipsae modificationes entia realia sunt, a corporis substantia realiter distincta; substantia enim corporis, et moleculae sunt, quae ab una ad alteram modificationem realiter transeunt (1).

524. Ad haec, si nulla forent accidentia realiter distincta a corporibus, modificationes molecularum, et corporum essent realiter ipsamet substantia molecularum, et corporum. Jam vero substantia haec pertinet realiter ad essentiam earumdem molecularum, et corporum; quid enim magis pertinere potest ad rei essentiam, quam ipsa rei substantia? Modificationes igitur illae realiter pertinerent ad essentiam molecularum, et corporum. Quod autem realiter pertinet ad essentiam alicujus rei, semper est idem, quousque res illa permanet: nam si essentia rei non est eadem, nec ipsa res est eadem, sed plane diversa. Modificationes igitur molecularem, et corporum semper essent eadem. Variantur autem illae, ut experiendo compertum est, etiamsi moleculae, et corpora permaneant eadem quoad substantiam (2). Igitur non sunt realiter ipsamet substantia molecularum, et corporum (3).

---

(1) Expectabimus a Recentioribus argumenti hujusce solutionem; neque enim ullum de ipso verbum ab eis factum reperimus.

(2) Haec fuit Patrum Ecclesiae sententia. S. Augustinus l. 7. de Trin. c. 1. n. 2. „ Candor; *inquit*, corporis non est essentia; quoniam ipsum corpus essentia est, et „ illa ejus qualitas; unde et ab ea dicitur candidum corpus, cui non hoc est esse, „ quod candidum esse. Aliud enim ibi forma, et aliud color; et utrumque non in se„ ipso, sed in aliqua mole, quae moles nec forma, nec color est, sed formata, et co„ lorata „. Ad hanc S. Augustini auctoritatem Maignano objectam a nostro Arnu, nihil habens ille quod responderet, victas dat manus in Append. 5. par. 4. n. 132. *Quid*, inquit, *inde infert iste author? videlicet infert, candorem non esse idem, sed esse aliud ab essentia corporis; atque eatenus ab ea distingui realiter, et esse ejus qualitatem, et accidens. At id totum ego libentissime admitto.* Si id admittit, cur negat accidentia inhaerentia substantiae? cur ea explicare nititur per varios particularum motus? cur in eadem App. par. 1. prop. 5. statuit; *Quantitas, albedo, sapor, soliditas, gravitas etc. hujusmodi panis, ut vocari solent, accidentia, non sunt aliquid realiter ac physice (hoc est, secluso metaphysico mentis abstrahentis conceptu) distinctum a substantia, secundum quidem quod potest ratio suggerere naturalis.* Post constitutam hanc propositionem, quae tam nitide negat realem distinctionem albedinis, sive candoris, aliorumque accidentium a substantia; Maignanus cum *libentissime admittit*, candorem *realiter distingui* ab essentia corporis, esseque ejus qualitatem, et accidens, quid aliud facit, quam sibimet apertissime contradicere? Alias Patrum auctoritates lege apud cit. Arnu Tom. 2. Clypei Philos. Thomist. q. 6. Log. a. 3.

(3) Quaeri etiam posset de motu, an sit quid reipsa distinctum a corporibus quae moventur? Nam si distinctus non est, intelligi plane nequit, quomodo possit ab uno corpore alteri communicari. Idipsum quaeri potest de *inertia*, *attractione*, *gravitate*, *viribus*, quae, Nevvtonianis fatentibus, per mechanicas leges motus explicari non possunt; neque proinde ad molecularum motus redigi. Leibnitius Theodic. § 393. adversus

525. Altera prop. pars sequitur ex dictis (1). Deus enim potest efficere quidquid contradictionem non implicat Atqui positis accidentibus, sive modificationibus reipsa distinctis a substantia, nulla sequitur contradictio, si illa actu existant sine substantia; sunt enim vera entia realia a substantia realiter distincta; imo sunt actus quidam, quibus proinde non repugnat actualis existentia. Possunt igitur actu existere divina virtute sine substantia (2).

526. Scimus, nonnullos (3) contradictionem vidisse in existentia accidentium sine substantia, propterea quod hoc ipso non essent accidentia; essent enim *per se*, et non *in altero:* quod pertinet ad rationem substantiae, ut dictum est (4). Sed hi minime animadverterunt, accidentia existentia divina virtute, non subsitere *per se*, quemadmodum substantia, sed manuteneri a Deo sine subjecto; et *actu* quidem non esse in substantia; *potestate* vero, et, ut ajunt, *exigentia*, in substantia esse, quia etiam dum actu existunt sine substantia, postulant esse in substantia. Quis autem adeo in Deum erit contumeliosus, ut potentiae ejus infinitae deneget, ob fictam illam repugnantiam, posse accidentia conservare sine substantia (5)?

Baelium ajentem, nulla esse accidentia, a substantia distincta, sic scribit: „ Consul- „ tum erit cavere, ne, dum substantiae cum accidentibus confunduntur; dum sub- „ stantiis creatis omnis actio adimitur, gradus fiat ad Spinosismum, qui Cartesianis- „ mus est immoderatus. Si accidentia non distinguuntur a substantiis, si substantia „ creata est ens successivum, uti motus, si ultra momentum non permanet, neque „ (aliquo temporis spatio adsignabili) eadem reperitur magis, quam ejus accidentia, „ si non magis quam mathematica quaedam figura, vel numerus, operatur, cur non „ dicamus cum *Spinosa*, Deum solum esse substantiam, creaturas vero nihil esse, „ nisi accidentia, sive modificationes? Hucusque creditum fuit, substantiam manere, „ mutari accidentia; in hac veteri doctrina perstandum censeo, nec argumenta, quae „ legisse memini, contrarium probant, et nimium probant, si quid probant „. Commentario Leibnitii verba non egent. Utinam Recentiores alii cessent saltem a deridendis Peripateticis, quod accidentia admiserint realiter a corporibus distincta; desinantque jactare, jampridem illa a vera Philosophia fuisse proscripta! jol § praec.

(1) Vide S. Basilii verba quae descripsimus Tom. 2. pag. 151. not. 2, Confer etiam Thomam Waldensem Tom. 2. Opp. de Sacram. Euchar. c. 77.

(2) Ita Maignanus in Append. 5. par. 1. n. 14. (3) § 509.

(4) Agens Cassendus de hac ipsa quaestione, nimirum, an possit remanere extensio privata corpore, inquit in Animadv. de Physiol. Epic. pag. 305. „ Mentis est omnino „ non sanae, velle divinam potentiam tenui metiri modulo nostrae intelligentiae; quasi „ ea non sit infinita, eoque assurgat, quo mentis humanae imbecillitas non pertingit? „ Quam esset enim illa angusta, si iidem ipsi limites, qui captui nostro, praefigerentur?... „ Quam satius est, ubi de eo quod Deus potest, agitur, nihil omnino ipsi negare; „ neque praetextu contradictionum, quibus se mens ipsa involvit, pronunciare, non „ posse Deum quidpiam facere; et id quidem, ut mihi videtur, parum religiose, atque „ reverenter. Quid enim hoc modo loquendi aliud agimus, quam confidenter, ne di- „ cam temere, testamur, in ea opinione nos esse, ut captus noster tantus sit, quan- „ ta divina potentia est; et si quid captum nostrum effugiat, effugere id quoque po- „ tentiam divinam? Quam praeclare, ac religiose D. Augustinus adhortatur nos (Epist. „ 137. al. 3. n. 8) ut *demus Deum aliquid posse, quod nos fateamur investigare* „ *non posse*, et in quo *tota ratio facti est potentia facientis* „.

527. Accedimus ad 3. prop. p. De admirabili Eucharistiae Sacramento Ecclesia (1) non solum docet, totam substantiam panis converti in substantiam Corporis Christi, et totam substantiam vini in substantiam Sanguinis (2); sed insuper docet, peracta consecratione, remanere species panis, et vini, et sub ipsis, atque sub singulis cujusque speciei partibus, facta separatione, totum Christum realiter contineri. Docet praeterea, Eucharistiam esse verum Novae Legis Sacramentum, et non consistere tantum in usu, sed permanere quousque permanent species. Atqui nisi accidentia in Eucharistia actu existant separata a substantia panis, et vini, haec duo posteriora dogmata non videntur posse constare. Fac enim species panis, et vini nihil aliud esse, quam sensationes, quibus Christus afficit sensoria nostra eodem prorsus modo quo naturaliter affici solent a pane, et vino, uti Recentiores ponunt (3); qui dici posset totum Christum realiter contineri sub illis speciebus? Quis enim dixerit, corpora contineri sub nostris sensationibus? Quid nostris sensationibus cum corpore Christi contento sub speciebus? An ne Christus non amplius continebitur sub

---

(1) Vide Conc. Trid. Sess. 13. can. 2. 3. et 4.

(2) Nuperus Carmelita Discalceatus in Inst. Phil. Phys. p. '. c. 1. §. 2. n. 10. agens de hujusmodi conversione : „ Panis, *inquit*, conversio nullam perstare patitur „ materiam; quae prius enim extabat, in nihilum divinitus redigitur, apponiturque „ alia, qua Christi corpus conflatur. „ Si ita esset, non panis materia converteretur in corpus Christi (esset enim illa in nihilum redacta; conversio autem fieri non potest ex nihilo) sed conversio fieret ex illa alia materia quae apponeretur. Id autem apprime est contra Concilium Trid. loc. cit. can. 2. definiens, in Eucharistia fieri „ mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus. Sub„ stantiae, *inquit*, panis „ (quae proinde non est redacta in nihilum) non illius alterius fictae *materiae quae apponatur*. S. Thomas 3. p. q. 75. a. 3. multo jam ante Tridentinam Synodum reprobavit sententiam dicentem, in Eucharistia substantiam panis, et vini in nihilum redigi. „ Nec hoc, ait, potest esse, quia non est dare aliquem „ modum, quo corpus Christi verum esse incipiat in hoc Sacramento, nisi per con„ versionem substantiae panis in ipsum; quae quidem conversio tollitur, posita annihi„ latione substantiae panis. „

(3) Ita Maignanus loc. cit. Fortunatus a Brixia. Phys. Gen. par. 1. §. 608. Bernierius l. de qualit. Sanguesius Accid. proflig. aliique communius. Nimirum Recentiores deserendas putarunt explicationes sive Cartesii in resp. ad quart. object. confugientis ad *externam panis superficiem*; qua de re vide quae diximus Tom. 2. pag. 54. not. 1. sive Gabezii in Philos. Euchar. fingentis in pane eucharistico quamdam *assumptionem hypostaticam*, ita ut substantia panis assumatur a Christi anima, et Divinitate, fiatque corpus Christi. Quae quidem explicatio praeterquamquod novam unionem hypostaticam Catholicae Ecclesiae incognitam, invehit; destruit conversionem, perstareque facit in Eucharistia ipsam substantiam panis. Sive Moraschii Metaph. sect. 4. c. 3. ajentis, atomos panis *physice* constituere corpus Christi, *repraesentative* vero exhibere formam panis. Quae sententia impanatoribus favet, pariterque tollit conversionem. Sive demum Rohaultii Exercit. de philos. adserentis, Christi corpus accipere eamdem texturam, figuram, colorem, modosque ceteros qui panis erant. Quod si esset, non panis in corpus Christi, sed corpus Christi in panem converteretur.

speciebus, si nullae in sensoriis nostris sensationes fiant (1)? Sequeretur namque, tunc solum Christum in Eucharistia praesentem esset cum vel sacram Hostiam adspicimus, vel eam manibus tangimus, vel ejus percipimus odorem, aut saporem; tunc enim sensationes fiunt in sensoriis nostris. Hoc proinde Sacramentum consisteret dumantaxat in usu: quod a Synodo Tridentina damnatur. Cum ergo corpus Christi non contineatur sub nostris sensationibus: cum in Eucharistia sit praesens etiam dum nullae in sensoriis nostris excitantur sensationes; aliud quidpiam admitti debet, sub quo realiter corpus Christi contineatur, et quidem permanenter. Hoc autem non potest esse neque substantia panis, quae est conversa in corpus Christi; neque substantia ipsa corporis Christi, quae continetur, et non continet; neque substantia alterius cujusque corporis; ita enim detraheretur cultui Eucharistiae, cum non posset illa altera substantia adorari cultu latriae. Itaque reliquum est, ut Christus in Eucharistia contineatur sub accidentibus actu existentibus sine substantia (2).

528. Ad primum quaeremus ab Adversariis ut explicent nobis primum quid sit inertia, quid attractio, quid vis corporum, an corpora, an spiritus, an aliquid medium? Nam quod ipsorum quidam haec pro phaenomenis accipiant, nihil facit: horum enim phaenomenorum principia quaerimus, scireque volumus, ecquaenam ea sint? Deinde dicimus, accidentia affectiones quasdam esse substantiarum, quae si immateriales sint, etiam accidentia sunt affectiones immateriales; si vero substantiae sunt materiales, et accidentia sunt materialia, non quod in seipsis ex materia constent, sed quia sunt affectiones substantiae materialis. Ostensum est (3), modificationes corporum distingui realiter a corporibus, et Maignanus ipse id *libentissime concedit,* ut dictum est (4). Modificationes

---

(1) Fortunatus loc. cit. arbitratur opinionem suam tueri posse ex doctrina S. Thomae 3. p. q. 76. a. 8. docentis, apparitiones Christi in Eucharistia aliquando factas sub specie carnis, aut sanguinis, aut etiam pueri contigisse ex parte videntium, quorum oculi perinde fuerunt immutati, „ ac si viderent exterrius carnem, vel san- „ guinem, vel puerum, nulla tamen immutatione facta ex parte Sacramenti. „ Inde Fortunatus infert, opus non esse accidentibus Scholasticorum ut Christus Dominus sub speciebus panis, et vini in Eucharistiae Sacramento existat. Verum id perperam infert non enim censuit S. Thomas, Christum, cum exterius apparuit sub specie carnis, sanguinis, aut pueri, sub illis externis speciebus, quae nihil aliud erant, quam immutationes sensuum, fuisse contentum; sed cum dixerit, nullam tunc factam fuisse immutationem ex parte Sacramenti, expresse docuit, Christum etiam tunc fuisse contentum sub realibus accidentibus, sub quibus corpus ejus in Eucharistia continetur. Quae accidentia si nulla fuissent, non utique Christus fuisset realiter contentus sub exterioribus immutationibus sensuum, ob quas apparebat sub specie carnis, sanguinis, aut pueri. Non enim corpora realiter continentur sub externis immutationibus sensuum nostrorum.

(2) Vide quae diximus Tom. 2. pag. 51. n. 1. (3) §. 523. sq.

(4) Not. 2. pag. 160.

igitur corporum non sunt corpora, sed neque sunt spiritus; igitur aliquid aliud sunt, scilicet affectiones corporum.

529. Ad id quod additur de accidentium productione, jampridem responderat Leibnitius (1) Baelio opponenti : *Hoc*, inquit, *argumentum nihil, nisi terriculamentum est . . . Modificationum productio numquam dicta creatio, et vocibus abutitur quisquis hominibus terriculamentum illud objicit.* Jam dictum est (2), creationem esse rerum subsistentium ; accidentia vero non subsistunt, etiam cum virtute divina existunt sine substantia ; tunc enim etrinsece manutenentur a Deo. Imo accidentia ne producuntur quidem proprie, uti de formis substantialibus dictum est (3) ; non sunt enim id *quod* est, sed id *quo* aliquid est. Actio igitur est circa subjectum quod afficitur accidentibus, et in quo fit mutatio; ideoque accidentia dicuntur *educi de potentia subjecti*, non quod in ipso contineantur uti nummi in crumena, sed quia subjectum capax est suspiciendi varias affectiones, quibus mutatur. *Quis non videt*, subdit Leibnitius (4), *opus non esse potentia ulla creatrice ad mutandum locum, aut figuram, ad efformandum quadratum, vel parallelogramum oblongum,* etc? Non ergo paradoxum videri debet, quod accidentia dicantur *educi de potentia subjecti :* nam ipsa modificatio partium materiae, ex Recentiorum sententia, fit in materia, et ex potestate ejusdem materiae, cujus partes varie combinari possunt, consurgit.

530. Si quae vero difficultas est in explicanda ratione, qua accidens ex uno in aliud subjectum migret ; difficilius sane est explicare, qua ratione motus qui successivus est, queat ex uno in aliud corpus transire per leges communicationis motuum, quas Recentiores tantopere extollunt. Explicent ipsi, si valent quomodo motus, cujus nulla pars est praesens, migret de corpore in corpus; tunc vero instituere in nos argumentum poterunt de accidentium migratione. Nos autem dicimus, id fieri propagatione quadam non ejusdem numero accidentis, sed ejusdem specie, ob diversitatem subjectorum, Quae quidem propagatio saepe tam celeriter fit, ut percipi nequeat. Qua in re nihil dicimus quod incredibile Recentioribus videri possit, postquam ipsi lucis propagationem tam celerrime e sole ad tellurem fieri constituunt, ut immensum ferme spatium percurrat spatio septem, aut octo minutorum, ut supra diximus (5).

531. Ad secundum respondemus, nec nos audere nota haeresos inurere Catholicos Philosophos denegantes accidentia existentia in Eucharistia sine substantia ; non enim nobis potestatem hanc arrogamus, quae Summo Pontifici, et Ecclesiae reservatur. Di-

(1) Teodicaeae § 391. sq.
(2) § 427. (3) Thom. 2. § 219.
(4) loc. cit. (5) Tom. 4. pag. 551. not. 1.

cimus tamen, sententiam nostram definitionibus Ecclesiae maxime conformem esse: tum quia Concilium Constantiense expresse nominat accidentia manentia sine subjecto: tum quia non videtur aliter constare posse definitio Tridentini de Christi corpore contento sub speciebus, et de Eucharistia quod non consistat tantum in usu; tum quia Cathechismus Romanus editus ex Decreto ejusdem Tridentini Concilii, sententiam nostram plane confirmat. (1). Nec verum est universim, Concilia de controversiis philosophicis non definire; definiunt siquidem, si illae cum Catholicis dogmatibus pugnent. Quare autem Tridentina Synodus *species* nominet, ratio in promptu est, non illa Recentiorum, quod sint merae sensationes excitatae a Deo in nostris sensoriis, sed quia Eucharistia est verum Sacramentum, hoc est, sensibile signum. Signum autem ex S. Augustino (2) *est res praeter speciem quam ingerit sensibus, aliquid ex se faciens in cognitionem venire.*

532. Ad tertium respondet S. Thomas (3), pronomen, *hoc,* » non demonstrat ipsa accidentia, sed substantiam sub accidenti- » bus contentam, quae primo fuit panis, et postea est corpus Chri- » sti, quod licet non informetur his accidentibus tamen sub eis » continetur ». Itaque si substantia panis maneret, falsum esset dicere, *hoc est corpus meum,* quia substantia illa panis non esset corpus Christi. Non tamen est falsum dicere, *hoc est corpus meum,* etiamsi remaneant accidentia, quia verum est, totum quod sub illis continetur, esse corpus Christi.

533. Denique nec accidentia permanentia sine substantia quidquam officiunt venerationi Eucharistiae; non enim venerantur nisi cultu relativo ad Christum quem continent; ideoque cultus terminatur ad Christum. Si autem permaneret substantia panis, quia haec non contineret corpus Christi, adoratio ad ipsam terminaretur, et non ad solum Christum.

QUAESTIO XI.

De ente simplici, et composito.

534. Quia substantiarum aliae sunt simplices, aliae compositae, sequitur ut de ente simplici, et composito disseramus. Quae-

(1) Par. 2. c. 4. n. 14. „ Cum, *inquit,* antea demonstratum sit, corpus Domini, et sanguinem vere esse in Sacramento, ita ut amplius nulla subsit panis, et „ vini substantia, quoniam ea accidentia Christi corpori, et sanguini inhaerere non „ possunt, reliquitur, ut supra omnem naturae ordinem, ipsa se nulla alia re nisa „ sustentent. Hac perpetua, et constans fuit Catholicae Ecclesiae doctrina. „ Piaculum existimamus, ne latum quidem unguem recedere ab hac Catechismi doctrina, quam ex Ecclesiae instituto instillare Fidelibus Pastores debent. Neque probare possumus quod scribit Fortunatus loc. cit. § 611. „ Salva, quae Romano Catechismo jure „ debetur reverentia, negare non dubitamus. „

(2) l. 2. de Doctor. Christ. c. 1. (3) 3. q. q. 78. a. 5. ad 2.

remus autem 1. an sit aliqua substantia omnino simplex; 2. an omnis substantia sit ens simplex; 3. an omnis substantia simplex sit ingenerabilis, et incorruptibilis.

ARTICULUS I.

Utrum sit aliqua substantia omnino simplex.

535. Sicut ens *compositum* dicitur illud, quod est *totum* quoddam coalescens ex pluribus; ita *ens simplex dicitur per privationem compositionis*, *quia scilicet non est ex multis compositum* (1). Illa autem plura vel reipsa distinguuntur, ut materia, et forma; essentia et existentia; natura, et subsistentia; subjectum, et accidens; partesque quantitativae, et integrantes, ex quibus corpora componuntur: vel distinguuntur tantum ratione, ut genus, et differentia; quare pro diversitate componentium diversa fiunt entia *composita*, et diversum est *totum*, aliud coalescens ex materia et forma, ut homo compositus ex anima, et corpore; aliud ex essentia, et existentia ut omnes res creatae, quae ut dictum est (2), non sunt suum esse: aliud ex natura, et subsistentia, scilicet, suppositum; aliud ex subjecto, et accidente, ut album; aliud ex partibus quantis ejusdem rationis, ut omnia corpora homogenea; aliud ex partibus integrantibus, ut corpora organica; aliud ex genere, et differentia, videlicet species (3).

536. Pantheistae, ut alibi dictum est (4) etsi Deum simplicem esse dicant, cum non agnoscant, nisi unam tantum substantiam; revera tamen ejus simplicitatem destruunt, cum ipsum ponant infinita extensione affectum; quapropter hi facere non possunt, quominus omnem substantiam omnino simplicem tollant. Eosdem sequitur impiissimus Auctor *systematis naturae* (5). At contra Leibnitius ratus, *simplicem substantiam esse illam quae partibus caret; compositam vero esse aggregationem substantiarum simplicium, sive monadum, hoc est unitatum;* docet, *substantias compositas, sive corpora esse multitudines; substantias autem simplices, vitas, a-*

---

(1) S. Thomas in l. de Caus. lect. 28. (2) §. 79. sqq.

(3) Vide S. Thom. 1. p. q. 3.

(4) Tom. 3. § 9. et in not. 3. subjecta.

(5) Par. 1. c. 1. Is namque totum naturae adscribit; de natura autem sic habet; „ La nature est le grand tout, qui resulte de l' assemblage des differentes matieres „. *Natura est magnum illud totum, quod resultat ex collectione differentium materierum*. Quia vero saepe diximus, ipsum impudentissime tribuere nefandum, et ultra quam dici potest impium opus suum religioso viro Joanni Baptistae Mirabaud, qui a secretis fuit Academiae Parisiensis; describenda censuimus verba Auctoris *Les trois siecles de notre litterature tom.* 2. *pag.* 383. „ que penser de l' audace philosophique „ qui ose attribuer a M. de Mirabaud l' assemblage de tous ses delires en essayant de „ le faire passer pour l'Auteur du systeme de la Nature? un pareil renversement de

nimas, spiritus esse unitates (1), *nec quidpiam simplex* agnoscit *praeter veras monades, quae omnino carent partibus et extensione* (2).

537. Videtur autem I. nulla dari substantia omnino simplex; nulla enim est, in qua multas saltem rationes nequeamus concipere: nam et in ipso Deo multa distinguimus attributa. Harum autem rationum collectio omnimodam simplicitatem haud patitur.

538. II. Persona Christi est divinum Verbum. Atqui Persona Christi est composita, ut ex Conciliorum (3), et Patrum (4) loquutionibus ostendit S. Thomas (5). Potest igitur in Deo esse aliqua compositio.

539. III. Videtur dicendum, monades esse omnino simplices; sunt enim unitates quaecumque extensione, et partibus carentes; ideoque nihil habent ex quo componantur.

540. IV. Si nullae forent substantiae omnino simplices, universae foret compositae. Vel ergo coponerentur ex aliis compositis, vel deveniretur tandem ad simplices nullo modo compositas. Non possunt autem componi semper ex aliis compositis, quia sic in compositione progressus fieret in infinitum. Oportet igitur ut deveniatur tandem ad substantias componentes omnino simplices.

Prop. *I. Substantia omnino simplex non est, nisi una, scilicet, Deus O. M. II. celerea vero ab omnimoda simplicitate magis, vel minus recedunt.*

541. Demonstratur 1. p. ratione S. Thomae (6). Quod est omnino simplex, debet esse actus purissimus excludens omnem potentialitatem. Atqui actus purissimus non potest esse, nisi solus Deus, ut dictum est (7). Substantia igitur omnino simplex non est, nisi solus Deus.

542. Demonstratur 2. p. Universae substantiae praeter Deum, mutabiles sunt: nam solus Deus est omnino immutabilis. Omne

---

„ toutes les loix n' a pu qu' indigner les honnètes gens et les sectateurs même de „ l' incrédulité, qui ont conservé quelques sentimens d'honneur et de bonne foi „. *Quid de audaci philosopho cogitandum, qui tribuere audet D. Mirabaud collectionem omnium suorum deliriorum, quaerens, ut Auctor haberetur systematis naturae? Ejusmodi universarum legum eversio haud potuit non ingerere indignationem honestis hominibus, ipsisque sectatoribus incredulitatis, qui aliquem servarunt sensum honestatis, et bonae fidei.* Ita se gerunt istiusmodi homines, qui ad infamandam naturam videntur nati.

(1) *Princ. de la nat. et de la Grace* n. 1. Tom. 2. Opp. par. 1.

(2) Cinquieme *ecrit*, n. 24. ibid.

(3) Vide Conc. Constantinop. II. act. 4. can 4. et can. 7. et Conc. Constantinop. III. act. 4.

(4) Confer. S. Augustinus l. 13. de Trin. c. 17. S. Leo Epist. 20. Damascenus l. 3. de Fide c. 3. 4. et 7.

(5) 3. p. q. 2. a. 4.

(6) 1. p. q. 3. a. 7. et 1. con. Gent. c. 18. ubi alias demonstrationes perquirito.

(7) § 36.

autem ens mutabile componitur ex actu, et potentia, ut supra demonstratum est (1). Quod vero componitur ex actu, et potentia non est omnino simplex (2). Universae igitur substantiae praeter Deum recedunt ab omnimoda simplicitate.

543. Itaque inter substantias creatas gradatio quaedam est. Substantiae intellectuales, quia carent partibus physicis, relatae ad substantias materiales, quae physicis constant partibus, dicuntur simplices; quia vero in ipsis earum essentia realiter differt ab existentia, et subsistentia a natura, et subjectum ab accidentibus, et genus a differentia; deficiunt a simplicitate omnimoda, qualis in Deo reperitur, a quo exulat quaecumque vel minima compositio. Substantiae igitur intellectuales relatae ad Deum non sunt simplices, sed compositae.

544. Rursus elementa, si comparentur cum substantiis immaterialibus, dicuntur composita; revera enim constant ex materia, et forma, et sunt quanta ratione partium. At vero si comparentur cum mixtis, dicuntur simplicia; ex illis enim componuntur mixta.

545. Corpora item caelestia, si cum terrestribus conferantur, simplicia dici possunt; non enim pares cum istis mutationes subeunt, ut alibi ostensum est (3). In seipsis autem composita sunt perinde ac cetera corpora.

546. Partes ipsae componentes sive essentiales, sive quantae, et integrantes, si comparentur cum compositis, quae ex ipsis fiunt, dicuntur simplices. Si autem partes essentiales considerentur, quatenus ex eis componitur totum essentiale, dici non possunt omnino simplices; sunt enim in potentia ad ipsum totum constituendum. Et similiter dicendum de partibus integrantibus. Partes autem quantae, cum sint divisibiles in infinitum, sunt in potentia ad divisionem; neque proinde omnimodam habent simplicitatem, quae omnem potentiam excludit. Sic ergo nulla omnino substantia creata potest esse prorsus simplex.

547. Ad primum respondet S. Augustinus (4): *Dictus est in Scripturis Sanctis Spiritus sapientiae multiplex eo quod multa in se habent: sed quae habet, haec et est, et ea omnia unus est.*

---

(1) § 35.

(2) Praeclare S. Augustinus l. 11. de Civ. c. 10. „ Natura dicitur simplex, cui non „ sit aliquid habere, quod vel possit amittere; vel aliud sit habens, aliud quod ha- „ bet; sicut vas aliquem liquorem, aut corpus colorem, aut aer lucem sive fervorem, „ aut anima sapientiam. Nihil enim horum est id quod habet: nam neque vas liquor „ est, nec corpus color *(Recentiores fortasse S Augustinum Peripateticis accensebunt)* „ nec aer lux, sive fervor, nec anima sapientia est. Hinc est quod etiam privari pos- „ sunt rebus quas habent, et in alios habitus, vel qualitates verti, atque mutari „ „ Secundum hoc ergo dicuntur illa simplicia, quae principaliter, vereque divina sunt, „ quod non aliud est in eis qualitas, aliud substantia, nec aliorum participatione vel „ divina, vel sapientia, vel beata sunt „.

(3) Tom. 3. § 224. sqq

(4) loc. cit.

Multiplicitas ergo illa rationum fundamentum quidem habet in infinita Dei perfectione, et excellentia: oritur vero a limitatione intellectus nostri non valentis unico actu concipere divinas perfectiones, quae sunt unus Deus.

548. Ad secundum respondet S. Thomas (1), Christi Personam, *prout est in se*, esse omnino simplicem; dicitur vero composita, prout subsistit in duabus naturis divina, et humana. Quare non sequitur, ullam compositionem esse in Deo prout est in seipso, sed quatenus Persona Verbi terminat humanam naturam.

549. Ad tertium, etiam gratis admissis Leibnitii monadibus, dicimus, eas non ita esse simplices, ut quamcumque potentiam excludant; sunt enim in potentia ad compositum, quod ex ipsis aggregatur.

550. Ad quartum respondemus, substantias componentes respectu compositi, quod ex eis coalescit, esse simplices: quod satis est, ne detur progressus in infinitum: nam in eo genere in quo componunt, non sunt compositae. Excipiuntur tamen partes continui: nam continuum debet componi ex continuis, alioqui componeretur ex solis indivisibilis, ut in Physica demonstravimus (2). Partes autem continui sunt in infinitum divisibiles, ut ibidem ostendimns (3).

ARTICULUS II.

Utrum omnis substantia sit ens simplex.

551. Storchenau. (4) Leibnitium (5) sequutus negat, ullam esse substantiam, quae non sit simplex; ideoque negat, ens compositum proprie substantiam dici posse, sed vocandum esse aggregatum, sive collectionem substantiarum. Id probat hac unica ratione: » Fingamus *unum* substantiam esse ens compositum; habebit igitur partes realiter distinctas, ex quarum conjugatione ipsa » oriatur: jam quaero, partes istae realiter distinctae suntne substantiae, vel non? si ita: tum substantia non est *una*, quod hypothesis ponit; si non: tum partes illae realiter distinctae vel » sunt accidentia, vel nullitates, seu nihila, aliud enim cogitabile non est, atqui utrumque manifeste absurdum est; si enim » primum; tum sola collectio accidentium, quae sine substantia » existere nequeunt, constituit substantiam; si alterum, tum conjugatio nihilorum substantiam efficit. Quare cum haec argumentatio de omni substantia valeat, sequitur omnem substantiam

(1) 3. p. q. 2. a. 4. (2) Tom. 2. § 257. sqq. (3) § 268. (4) Ontol. § 178.
(5) In Epist. ad Arnaldum Tom. 2. Opp. par. 1. pag. 46. *Le corps est un aggrégé de substance, et n'est pas une substance à proprement parler.*

» esse ens simplex; nec cogitari posse unam aliquam, quae sit ens » compositum ».

552. II. Ut Leibnitius arguit (1), substantiae compositae tales non sunt, nisi propter substantias componentes. Revera igitur substantiae non sunt; non enim sunt per seipsas; ideoque potius *substantiata*, quam substantiae dicendae sunt. Substantia igitur proprie talis non est, nisi simplex.

Prop. *Substantiae compositae, sunt verae substantiae; nec omnis substantia est ens simplex.*

553. Prop. Substantiae compositae sunt entia nulli inhaerentia subjecto; imo si subsistunt, sunt ipsa supposita, quae alteri non egent communicari, ut sint, et operentur, ut supra dictum est (2). Atqui entia nulli inhaerentia subjecto, et per se subsistentia, verae substantiae sunt, ex demonstratis (3). Substantiae igitur compositae, sunt verae substantiae, neque proinde omnis substantia est ens simplex.

554. Praeterea, cum probatum sit (4), nullam creatam substantiam esse omnino simplicem, si semel constituatur, omnem substantiam esse ens simplex, nullamque compositam substantiam esse vere substantiam, sequetur unam tantum esse veram substantiam, scilicet, Deum qui solus est omnino simplex. Qui quidem est Pantheistarum error.

555. Ad primum facillima est responsio. Itaque ad dilemma dicimus, partes componentes realiter distinctas, et ipsas quoque esse substantias. Dum autem infertur, igitur substantia illa composita, non est una, distinguimus: non est una *unitate simplicitatis* concedimus; est enim substantia orta ex partium conjugatione. Non est una *unitate compositionis*, negamus: siquidem partes ideo uniuntur, ut fiat unum (5). Non ergo collectio accidentium, aut nullitatum substantiam efficit, sed substantiae *partiales* efficiunt unam substantiam *totalem*.

---

(1) Vide supra § 508. Idem Leibnitius ib. pag. 303. docet, *pomum, cum sit ens per aggregationem, non nisi phaenomenon esse.* Scilicet, cum poma manducamus, phaenomena, hoc est, apparentias manducamus. Nam *monades*, ex quibus poma aggregantur, nullas partes, et figuras habent, ut idem Leibnitius docet ibid. et in resp. 30. ad Stahlianas observationes.

(2) § 86. (3) § 509. (4) § 512. sqq.

(5) Qui negant, omnem substantiam compositam esse *unam*, non videmus, quomodo possint servare veram unitatem hominis; qui quidem substantia composita est ex anima, et corpore. Si omnis substantia est ens simplex, homo qui est compositus, non erit substantia. Et si omnis substantia composita, non est *una*, homo compositus ex anima, et corpore, non erit *unus*; multoque minus ejus humanitas erit *una*. Non ergo Verbum divinum adsumsit *unam* humanitatem; haec enim componitur ex anima, et corpore: nec humanitas adsumpta, fuit vera substantia, quia non erat simplex. Quid ergo confitemur in Symbolo, cum dicimus: *Sicut anima rationalis, et caro unus est homo; ita Deus, et homo unus est Christus?*

556. Ad secundum respondemus, substantias compositas pendere quidem a partibus componentibus, et per eas esse, non tamen propterea amittere rationem verae substantiae, tum quia nulli inhaerent tamquam subjecto, tum quia partes componentes unitae, sunt ipsum compositum, ut dictum est (1). Tantum ergo sequitur, nullum ens compositum stare, sive subsistere per seipsum, sed per partes, ex quibus componitur. Quod libenter concedimus cum S. Thoma (2), cum quo concedimus etiam, omnem substantiam per se ipsam stantem, sive subsistentem, esse simplicem, cujusmodi sunt Angeli, et animae rationales (3), non tamen sequitur, nullam esse substantiam quae non sit simplex.

ARTICULUS III.

Utrum omnis substantia simplex sit ingenerabilis, et incorruptibilis.

557. Rursus cum Leibnitio (4) congredimur, cujus systematis hoc est caput: *monades*, quae unice per ipsum verae substantiae sunt, produci non posse, ob earum simplicitatem, nisi per creationem; nec posse aliter desinere, quam per annihilationem (5).

558. Videtur autem ita dicendum, 1. quia si substantia simplex oriretur naturaliter per generationem, non aliter quam per compositionem formari posset. Non ergo esset substantia simplex,

---

(1) Tom. 2. § 228. (2) In lib. de Caussis lect. 28.

(3) S. Doctor loc. cit. duplici id probat ratione. Prima ratio. ,, In omni composito ,, ex pluribus, necesse est ponere quemdam partium ordinem, ut scilicet una pars ,, ejus sit melior, alia vilior. Multa enim ad unum constituendum ordine quodam ,, perveniunt: sicut et ab uno multitudo ordine quodam progreditur. Unde videmus, ,, quod in compositione corporis naturalis forma est praestantior materia; et in compositione corporis mixti unum elementum dominatur; et in compositione partium ,, animalis unum membrum est principalius alio; et in partibus alicujus continui una ,, pars magis accedit ad punctum, quod est principium magnitudinis, quam alia. Si ,, ergo aliquid compositum ex pluribus partibus, sit stans per seipsum, oportebit, ,, quod quaelibet pars ejus sit stans ex qualibet: et ita pars melior dependebit ex viliori, et econverso. Secunda ratio. Omne compositum ex partibus non est sibi sufficiens, sed indiget ad sui subsistentiam partibus ex quibus componitur... Ergo nullum compositum ex partibus est per se stans. Omnis igitur substantia per se stans, ,, est simplex ,,. Si ergo nomine substantiae intelligatur ens per seipsum subsistens indepenter a partibus, concedimus, omnem talem substantiam esse simplicem; sed inde non sequitur, ens compositum nullo modo esse substantiam; revera enim subsistit, imo ipsum est, quod subsistit, licet dependenter a partibus componentibus.

(4) Vide praesertim ejus *Principia Philosophiae*, Tom. 2. Opp. par. I. pag. 20. et Theodicaeam § 86. sqq.

(5) Hanc sententiam pene ad verbum Leibnitius mutuatus fuit ex Auctore l. de Diaeta inter opera Hippocratis. Vide Epist. Des-Maizeaux ad Ab. Conti, Tom. 2. Opp. Leib. par. I. pag. 60.

Et si per corruptionem desinere posset, deberet post se relinquere aliquid sui. Igitur partibilis esset, neque proinde simplex (1).

559. II. Cum ens simplex oritur, vel oritur ex nihilo, vel ex aliquo. Si ex nihilo, creatur. Si ex aliquo, hoc, vel esset simplex, vel compositum. Compositum esse non potest, quia ens simplex ex composito oriri non potest. Oriatur enim: id erit vel accessione, vel recessione partium. Non autem accessione: nam sic non esset simplex, sed compositum. Nec recessione: nam si demum una pars reliqua foret, haec non tunc oriretur, sed antea praeextitisset. Non potest igitur ens simplex oriri ex composito. Sed neque oriri potest ex simplici; hoc enim caret partibus, adeoque est indivisibile, nec ab eo aliquid separari potest. Nequit etiam in aliud transformari, quin destruatur: quod non esset oriri ex alio, sed loco illius aliud ens poni. Ens igitur simplex non potest per generationem oriri; ideoque nec desinere per corruptionem (2).

Prop. *I. Omnis substantia simplex, stans per seipsam, est ingenerabilis, et incorruptibilis ; II. secus vero si per se non subsistat.*

560. Prob. 1. p. ratione S. Thomae (3): Omne generatum est de se imperfectum: indiget enim compleri et perfici per formam; quippe generatio est via, seu transitus de imperfecto ad perfectum, idest, de privatione ad formam. Si ergo est aliquid, quod non indiget aliquo alio ad sui formationem, sed ipsa ejus substantia est forma, talis res erit semper completa, sive perfecta, nec in ea poterit esse transitus de imperfecto ad perfectum; ideoque nec poterit illa res generari. Atqui omnis substantia simplex, stans per seipsam, nullo alio indiget ad sui formationem, sed ipsa est forma subsistens, alioqui non staret per seipsam. Omnis igitur substantia simplex, stans per seipsam, est ingenerabilis.

561. Quod sit etiam incorruptibilis, ita demonstrat S. Thomas (4): Corruptio in rebus corruptibilibus accidit, cum aliquid separatur a forma, per quam est in actu; sicut enim per generationem acquiritur forma, ita amittitur per corruptionem. Ut ergo substantia simplex, stans per seipsam, corrumperetur, oporteret, ipsam separari a forma. Est autem forma, ejus essentia, cum substantia illa sit ipsa forma. Separaretur ergo a sua essentia, hoc est, a seipsa. Fieri ergo non potest, ut substantia simplex, stans per seipsam, corrumpatur (5).

---

(1) Ita objicit Leibnit. in Princ. Philos.

(2) Ita P. Jacquier Metaph. part. 1. c. 4. a. 1. et Storchenau. Ontol. § 185.

(3) In l. de Caus. lect. 25. (4) Ibid. lect. 26.

(5) *Stare per seipsum*, ut advertit S. Thomas lect. 26. cit. *non potest convenire, nisi substantiae quae est forma sine materia*. Hujusmodi autem non sunt, nisi sub-

562. Alteram partem probamus ex eodem S. Thoma (1): Si substantia simplex per seipsam non subsistat (2), sed indigeat ad sui sustentationem *substituto deferente*, idest materia, cujusmodi sunt omnes formae rerum corporearum, praeter animam rationalem, quae per seipsam subsistit; oportebit, ut si *substitutum deferens* sit dispositum ad talem formam, ea inducatur in ipsum. Si autem illud *subsistutum* fiat indispositum ad eam formam deferendam, necesse erit, ut sequatur ejus separatio a *substituto*; non enim illa forma per se subsistit, sed pendet a *substituto* ad sui sustentationem. Materia autem, cum est disposita, transit de imperfecto ad perfectum, hoc est, a privatione ad formam; et cum fit indisposita, transit a perfecto ad imperfectum, sive a forma ad privationem. Ita vero habetur generatio, et corruptio, ut dictum est (3). Si ergo substantia simplex per seipsam non subsistat, erit generalibilis, et corruptibilis modo jam dicto (4).

---

stantiae intellectuales, scilicet, intelligentiae, et animae rationales, quae proinde neque generari, neque corrumpi possunt; sed non nisi per creationem incipere potuerunt, nec possunt desinere naturaliter, sed tantum a Deo in nihilum redigi.

(1) loc. cit. lect. 27.

(2) Ne Leibnitiani dicant, nos extra chorum canere, cum agnoscimus substantias simplices per seipsas minime subsistentes; eos remittimus ad ea quae diximus Tom. 4. § 867. Et praeterea addimus, si quaelibet *monas* esset substantia simplex per se subsistens, fore, ut quodlibet corpus esset aggregatum *per accidens*, ut acervus lapidum: nam componeretur ex substantiis simplicibus per se subsistentibus. Quod et fatetur ipse Leibnitius Epist. ad Des-Bosses loc. cit. pag. 300. scribens: ,, Ego quoque ,, sentio, admissis substantialibus praeter monades, seu admissa unione quadam reali, ,, aliam longe esse unionem, quae facit, ut animal, vel quodvis corpus natura orga- ,, nicum (omnia corpora ex Leibnitio organica sunt) sit unum substantiale, habens ,, unam monadam dominantem; quam unionem quae facit simplex aggregatum, quale ,, est in acervo lapidum: haec consistit in mera unione praesentiae, seu locali, illa in ,, unione substantiatum novum constituente, quod scholae vocant unum per se, cum ,, prius vocent unum per accidens ,,. Quomodo posset *substantiam* esse *unum per se*, si omnes monades ipsum constituentes, per se subsisterent?

(3) § 560. sq.

(4) Descriptae rationes desumtae sunt ab Angelico non solum ex Auctore l. de Causis, sed etiam ex Proclo. Vide lectiones cit. Ex iis autem intelligitur, quid sit, *formam educi de potentia materiae*: quod Philosophi recentiores inintelligibile, absurdumque esse putant. Nihil enim aliud eductio illa significat, quam formam pendere a materia tamquam a *substituto deferente* quod transmutatur, ut sit compositum, quod proprie fit, et subsistit, quamvis et ipsum compositum non stet per seipsum, nisi ratione partium. Non ergo forma quae pendet a materia, proprie fit, et est; non enim stat per seipsam, sed indiget *substituto* materiae, ut sit in composito. Quare si generatio accipiatur pro actione dante esse; id quod proprie generatur, est compositum ad cujus generationem generatur et forma. Generatur autem compositum, cum materia ultimo disponitur ad formam, eaque ultima dispositione inducta, adest ipsa forma genita, V. g. ut forma ignis inducatur in lignum, nihil aliud requiritur, nisi ut materia ligni per calorem summum ultimo disponatur ad ignis formam: eoque summo calore inducto, statim adest ipsa forma ignis, et totum compositum quod dicitur ignis; nec requiritur aliqua alia actio, quae solam formam attingat. Ex quibus patet actiones esse circa materiam, et terminari ad composita: nam cum disponitur materia ligni, adhuc intelligitur perseverare lignum; cum vero adest forma ignis, jam adest ipse ignis genitus, et cum eo genita forma ignis. Similiter in corruptione id quod proprie corrumpitur, est compositum; quia tamen corrumpitur ob separationem partium ex qui-

563. Ad primum, argumentum totum concedimus, si accipiatur de substantiis simplicibus per se subsistentibus. Si autem intelligatur de substantiis simplicibus quae per se non subsistunt, negamus illas non aliter formari posse, quam per compositionem, nec desinere, nisi relinquant aliquid sui. Formantur enim, cum fit totum compositum, quod est, et subsistit. Desinunt, cum desinit idem compositum. Et sane si per seipsas non subsistunt, non aliter subsistere possunt, quam per id quod subsistit. Hoc autem est totum compositum. Igitur si compositum fiat, substantiae illae erunt; si desinant esse, et substantiae illae desinant, necesse est: nam si perseverarent esse, jam per seipsas subsisterent (1).

564. Ad secundum respondemus, substantiam simplicem per seipsam non subsistentem, neque oriri ex nihilo, neque ex alio, sive simplici, sive composito, *tamquam ex eo ex quo fiat;* sed solum

---

bus componitur, sequitur et ipsa formae corruptio. Recentiores qui haec non admittunt, vel debent omnia corporalia phaenomena explicare per molecularum dispositionem, et configurationem, absque ullo unitatis principio: quod est absurdum, ut demonstravimus Tom. 2. § 213. Vel cum Leibnitio debent admittere monades, sive unitates, et formas, quae fuerint omnes creatae ab initio, et in aeternum perseverent: quod quam abhorreat a recta ratione, ostendimus Tom. 1. pag. 509. not. 1. agentes de anima brutorum.

(1) Si haec scisset Leibnitius, abstinuisset utique a scribendo in Theod. § 89. „ *Haec* „ *aequivocatio* (nimirum qua ipse credidit, non conservari personalitatem in animabus belluarum, quia non conservatur *conscientia*, in qua identitatem personae constituit) „ magnam videtur in Thomistarum, aliorumque boni commatis Philosophorum, do„ ctrina inconsequentiam peperisse, qui omnium animarum immaterialitatem, sive indi„ visibilitatem agnoverunt, nec tamen fateri voluerunt earum indestructibilitatem, ma„ gno cum praejudicio immortalitatis animae humanae „. Gratias Leibnitio referimus, quod Thomistas *boni commatis* Philosophis accensuerit. Sed facere non possumus, quin ipsum de maxima aequivocatione, imo principii falsitate postulemus. Nam quod identitatem personae in *conscientia* constituat, principium est falsissimum, ut supra tetigimus not. 2. pag. 30. et infra magis ostendemus. Nec poterant Thomistae in aequivocatione personae laborare, cum talem personae definitionem negent, nec ullam in brutis animantibus personam agnoscant, quam definiunt cum Boetio, *intellectualis naturae individua substantia.* Etsi vero omnium animarum, imo formarum indivisibilitatem in partes quantitativas Thomistae agnoverint, ut demonstravimus Tom. 1. § 886 sq. ideoque putarint, animas belluarum hac ratione dici immateriales posse; non ideo tamen inconsequenter sunt loquuti; nam docuerunt, uti nos ipsi cum S. Thoma docuimus loc. cit. § 867. brutorum animas non esse per se subsistentes. Et cum ita docuerint, demonstraverintque ex operationibus brutorum, quae omnes a corporibus pendent, non potuerunt earum fateri *indestruibilitatem*, ut loc. cit. multis ostendimus. Nullum vero *praejudicium* immortalitatis animae humanae timendum erat; nam haec est per se subsistens, ut ejus operationes ostendunt. S. Thomas loc. cit. lect. 27. „ Si „ aliqua substantia non est composita, sed simplex, neque est delata super substitu„ tum quasi indigens eo ad suum esse, sed est stans in seipsa; haec omnino est in„ corruptibilis, sicut patet in intelligentia, et in anima intellectuali, de qua manife„ stum est, quod non est forma delata super materiam cui dat esse; ita scilicet quod „ ei totaliter innitatur; quia sequeretur, quod nulla ejus operatio esset sine commu„ nicatione materiae corporalis, quod patet esse falsum „. Tantum ergo abest, ut Thomistarum doctrina *praejudicium* creet immortalitati animae humanae, quin eam firmiter constituat, statuens, animam humanam esse per se subsistentem, secus animas brutorum.

tamquam ex eo quod transmutatur, et quo *tamquam substituto deferente* indiget ad sui sustentationem in composito, per quod subsistit, ut explicatum est (1). *Quia omne*, inquit S. Thomas (2), *quod est stans per seipsum est incorruptibile, ut probatum est; necesse est, quod omne quod corrumpitur, non sit stans per seipsum, sed indigeat aliquo sustentante. Quod quidem contingit duobus modis. Uno modo sicut totum indiget partibus ad sui constitutionem. Unde partibus ab invicem discedentibus sequitur corruptio. Alio modo, quia forma non est subsistens, sed indiget ad sui sustentationem substituto deferente. Et ideo quando substitutum deferens sit indispositum ad talem formam, necesse est, quod fiat separatio formae a substituto; et ita sequitur corruptio. Unde manifestum est, quod omnis substantia corruptibilis vel est composita ex diversis partibus, per quarum dissolutionem sequitur corruptio totius, sicut patet in corporibus mixtis: aut forma indiget materiali substituto ad sui sustentationem, et ita per transmutationem substituti sequitur corruptio, sicut patet in corporibus simplicibus et in accidentibus.*

QUAESTIO XII.

De ente absoluto, et relativo.

565. Sicut ens a nullo alio dependens, dicitur Ens *a se*, scilicet, Deus: ens vero dependens, dicitur ens *ab alio*, idest, ens creatum: et sicut ens nulli inhaerens, dicitur ens *per se*, sive substantia; ens vero inhaerens alteri, dicitur ens *in alio*, seu accidens: ita ens quod *ad seipsum* est, dicitur ens absolutum; quod vero est *ad aliud*, dicitur ens relativum (3). Multa quae ad relationem pertinere videbantur, explicavimus in Logica (4). Ne actum agamus, tantum inquiremus, an dentur relationes reales.

---

(1) § 562. (2) loc. cit.

(3) Sex recensitos essendi modos, ad quos ceteri reducuntur, sex vocibus Scholae designant, eaeque sunt *Aseitas*, *Abaleitas*, *Perseitas*, *Inaleitas*, *Adseitas*, *Adaleitas*. Scimus, has voces risum Recentioribus movere, propterea quod barbarae sunt. At nihilo minus barbarae videri possent *Appietas*, et *Lentulitas*, quibus tamen Cicero usus fuit l. 3. Epist. Famil. Epist. 7. nec sane ludendi gratia, sed ut Appii, et Lentuli nobilitatem designaret, qua apud ipsum plus valerent ornamenta virtutis. Nihilo certe minus barbarae sunt voces *centripeta*, *centrifuga*, *centralis*, aliaeque bene multae a Recentioribus adhibitae, quas frustra in Auctoribus bonae Latinitatis quaeres. Vocibus licet barbaris utendum est, si aptiores sint ad res exprimendas, de quibus est curandum. Recte S. Augustinus l. 2. de Doct. Christ. c. 13. de barbarismis lo-„ quens: „ Eo, *inquit*, magis inde offenduntur homines, quo infirmiores sunt; et „ eo sunt infirmiores, quo doctiores videri volunt, non rerum scientia, qua aedifica-„ mur, sed signorum, qua non inflari omnino difficile est. Vide quae diximus Tom. I. pag. 325. in not.

(4) § 643. sqq.

ARTICULUS UNICUS.

Utrum dentur relationes reales rebus intrinsecae.

Videntur non dari (1), 1. quia *dum ens aliquod ad aliquid refertur, nihil consideramus, nisi ea quae duobus entibus absolute insunt, eaque simul spectamus. Evidens autem est, nostrum considerandi modum nullam rebus ipsis superaddere realitatem.* Relatio est igitur *tantum denominatio extrinseca* (2).

567. II. Nullus est verus effectus, qui non ab aliqua vera caussa dependeat. Nulla autem est vera caussa relationum, praeter mentis considerationem. Nascatur enim homo in Indiis, jam homo qui est in Europa, fit illi similis. Quaenam vero est vera hujusce similitudinis caussa, nisi mens homines illos invicem comparans? Nulla est igitur realis relatio.

568. III. Inter praecipuas relationes, ea sane est, qua pater refertur ad filium. Haec autem pendet a mentis consideratione: nam filius postquam est in lucem editus, jam amplius non pendet ab actione generativa patris, quae relationis illius ratio ponitur, et fundamentum. Quomodo autem actione minime perstante, perstare potest realis relatio patris ad filium?

569. IV. S. Thomas Opusc. 48. expresse docet, relationem differre a suo fundamento realitate extrinseca solum, idest, nihil esse reale intrinsecum, distinctum a fundamento.

Prop. *Non omnes relationes sunt merae denominationes extrinsecae a mentis consideratione perfectae; sed revera extra mentem sunt relationes reales.*

570. Est haec perpetua S. Thomae sententia (3). Probatur. Si universae relationes penderent a mentis consideratione referentis unum ens absolutum ad alterum, nullae forent res natura sua invicem ordinatae. Id si constituatur, primum quidem sequitur, omnino tolli Mysterium SS. Trinitatis; nam Personae Divinae non constituuntur, neque invicem realiter distinguuntur per aliquid absolutum; quidquid enim absolutum est in Deo, est unum, et idem realiter, estque ipse Deus unus. Constituuntur autem Divinae Personae per relationes, quibus invicem opponuntur relative; et per oppositionem relativam, quam habent invicem, realiter

---

(1) Ita arbitrati sunt olim Ammonius, Simplicius, Averroes, Avicenna; et idipsum docet P. Jacquier Metaph. par. 1. c. 4. a. 3. de relationibus creatis.

(2) Sic objicit P. Jacquier loc. cit.

(3) Vide praesertim 1. p. q. 13. a. 7. et q. 28. a. 1.

distinguuntur: Pater per *Paternitatem*, qua relative opponitur Filio; Filius per *Filiationem*, qua relative opponitur Patri; Spiritus Sanctus per *Processionem*, sive *Spirationem passivam*, qua relative opponitur Patri, et Filio ipsum *active spirantibus*; in qua *activa spiratione* Pater et Filius licet relative opponantur Spiritui Sancto ab ipsis procedente; non tamen opponuntur relative inter se, cum sint unum principium Spiritus Sancti; et idcirco in Divinis etsi quatuor sint relationes, sunt tamen tres Personae. Si ergo nullae forent relationes reales, Personae Divinae invicem non distinguerentur realiter: quae est haeresis *Sabelliana*. Oportet igitur relationes reales admittere, quae non sint a mentis consideratione profectae (1).

571. Deinde pulcritudo Universi in ordine consistit, quo partes inter sese mirifice colligantur (2), isque ordo depraedicat sapientissimum Universi Auctorem, confunditque Atheos caeco casui omnia adscribentium, ut supra dictum est (3). Est autem universi ordo realis, nec a mentis humanae consideratione profectus; et nonnisi Epicureus quispiam Deum negans, potest illum reponere in extrinseca tantum denominatione: quod cum facit, Universum ipsum, ejusque partes summam ejus dementiam patefaciunt. Dantur ergo reales relationes.

(1) P. Jacquier loc. cit. apertis ulnis cum ceteris Catholicis admittit, relationes in Divinis realiter distingui; id autem negat de relationibus creatis. Verum quid responderet, si quispiam Sabellianus ei objiceret: pater, et filius in humanis nullam per se realem relationem habent invicem; et tamen ille dicitur pater, iste filius per solam denominationem extrinsecam, et per mentis considerationem. Ergo et in Divinis poterunt dici Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus per solam denominationem extrinsecam, et per mentis considerationem, ita ut idem Deus dicatur Pater ratione potentiae, et creationis; Filius, seu Verbum ratione sapientiae, et Incarnationis; Spiritus Sanctus ratione bonitatis, et sanctificationis. Quid, inquam, responderet? Diceret, quia ita Fides docet? At negaret Sabellianus ille, eique opponenti oporteret respondere. Diceret fortasse quod loc. cit. scribit: *prima persona distinguitur a secunda, quod sit Pater; secunda quod sit Filius*, etc. At Sabellianus reponeret: pater in humanis per se non distinguitur realiter a filio, quod sit pater, nec filius a patre, quod sit filius: nam nulla est relatio realis inter patrem, et filium; ergo neque in Divinis Pater distinguitur realiter a Filio, quod sit Pater; nec Filius a Patre, quod sit Filius; neque ulla est inter eos relatio realis. Nam si per se potest in humanis dici pater, et filius sine ulla relatione reali, poterit et in Divinis dici Pater, et Filius sine ulla relatione reali. Maxime quia Apostolus ait Eph 3. v. 14. sq. *Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in caelis, et in terra nominatur.* Si ergo *in terra* paternitas non est realis, nec *in caelis* erit realis in Patre, *ex quo nominatur.* Nec posset P. Jacquier ad Processiones se revocare; nam sine relationibus realibus nullae essent processiones ad intra.

(2) Nazianzenus Orat. 26. egregie de hoc ordine scribit, atque inter cetera: *Ordo*, inquit, *omnia constituit, et colligavit. Ordo caelestia, et terrestria continet.... Atque ordine quidem florente ac dominante mundus est. Universum hoc, ac pulcritudo certa, et stabilis* etc. Quam dispar loquendi ratio! Nazianzenus, et cum eo ceteri Patres, in ordine, colligationeque omnia constituit, eoque contineri omnia, mundumque constare dicit; Philosophi autem, contra quos agimus, ordinem pendere faciunt a *nostro considerandi modo*, reponuntque in *denominatione dumtaxat extrinseca.*

(3) Tom. 3. § 20 sqq.

572. Praeterea, dependentia creaturarum a Deo, ita est ipsis essentialis, ut ne cogitatione quidem praescindi a creaturis possit; cum enim creaturam concipio, ens concipio a Creatore pendens, nec possum aliter creaturam concipere. Innumera etiam sunt, quorum realis est dependentia unius ab altero. In corpore ipso nostro membra ita sunt apte inter sese colligata, ut unum alteri inserviat, omnia vero ad integritatem unius corporis, referantur, atque pertineant. Ex qua quidem membrorum corporis colligatione mutuoque influxu Apostolus Rom. 12. v. 4. sqq. et 1. Cor. 12. v. 12. sqq. admirabilem ordinem, qui est inter membra Ecclesiae, et Christum Ecclesiae Caput, eorumdemque membrorum inter sese, explicavit (1). Porro ubi unum realiter ab alio dependet, ibi certe relatio realis debet esse (2); intelligi enim non potest, unum ab alio pendere, nisi simul intelligatur illud a quo dependet, et ordo qui est inter id quod dependet, ab eo a quo dependet (3). Qui ergo relationes reales tollunt, substituuntque mentis considerationes, denominationesque tantum extrinsecas, nae omnem realem a rebus creatis dependentiam removent.

---

(1) Consul. S. August. in l. de Ordine, et Nazianzenus Orat. cit. ubi ex ordine qui in creaturis servatur, explicat ordinem qui in Ecclesia est necessarius, ne universa sint perturbata. Dignissima plane est ea Oratio, quae attente legatur.

(2) S. Thomas q. 7. de pot. a. 1. ad 9. *Ibi*, inquit, *est realis relatio*, *ubi realiter aliquid dependet ab altero*. Sic autem explicat, quare res creatae referantur realiter ad Deum; Deus vero ad ipsas realiter non referatur, quia omnia ab ipso pendent, ipse vero a nemine pendet.

(3) Hanc dependentiam non negat P. Jacquier loc. cit. sed tamen statuit, relationes creatas nihil reale superaddere, esseque *tantum denominationes extrinsecas*. Itaque exemplum ponit in Caino. „ Si Cainus, *inquit*, in se consideretur, intelligimus, „ eum non esse a se, sed genitum ab alio, ideoque ab alio pendere quoad existen- „ tiam: ubi vero refertur ad Adamum, a quo existentiam accepit per generationem, „ tum nulla ipsi realitas additur, sed tantum denominatio extrinseca, quae realem „ illam dependentiam supponit, seu quae habet fundamentum in re „. Optavissemus, ut P. Jacquier de relationibus agens, descripta verba contulisset cum iis, quae ibid. paulo ante scripserat, observans, *relationes alias esse intrinsecas*, *seu reales*, *aut necessarias*, *alias vero extrinsecas*, *seu fictas*, *et contingentes*. Quaenam in creatis essent relationes *intrinsecae*, *reales*, *aut necessariae*, si universae consisterent *tantum in denominatione extrinseca?* Essent igitur omnes *extrinsecae, seu fictae*. Nam quod ait *de contingentibus*, non satis accurate dictum videtur; potest enim aliquid rei *contingere*, quod sit ei *intrinsecum*: sicut existentia contingit rebus creatis; est tamen ipsis *intrinseca*. Pergit ille: *Intrinseca relatio vocatur illa, quae ex ipsa rei natura dimanat; si nempe res illa existere, vel concipi non possit, nisi cum ordine quodam ad aliquem terminum; ita filius ad patrem: effectus omnis ad caussam* Bene habet. Itaque filius ad patrem, v. g. Cainus ad Adamum *intrinsecam* relationem habet. Relationes autem *intrinsecae* sunt *reales*, ipso docente P. Jacquier. Igitur Cainus ita refertur ad Adamum, ut inter utrumque sit relatio realis. Cum ergo ad Adamum refertur non additur tantum *denominatio extrinseca*: nam relatio illa *intrinseca* est, *seu realis*. Dum autem intelligimus, Cainum ab alio pendere, jam intelligimus, ipsum referri ad alium; in eaque dependentia relatio ipsa posita est; fundamentum enim dependentiae, et relationis est actio qua Adamus Cainum generavit, quia nisi ipsum generasset, Cainus non fuisset Adami filius, neque proinde ab eo pependisset, ullamque habuisset cum eo relationem patris. Cum ergo dependentia sit *in re*, et ipsa relatio *in re* est, et non *tantum denominatio extrinseca*.

573. Idipsum et ex Mathematicis constat, praesertim ex doctrina proportionum; sive enim mens creata cogitet, sive non cogitet: quae est proportio duorum ad quatuor, eadem est proportio trium ad sex (1). Quid autem aliud est proportio, quam habitudo, seu ordo, et relatio quantitatum, earumque rationum inter sese?

574. In iis etiam quae ad mores pertinent, negari nullo modo possunt relationes reales (2). Nam si eae penderent tan-

(1) Vide S. Thomam 5. Metaph. lect. 17.

(2) Multa de relationibus Genuensis docet in priori Metaph. par. edit. an. 1774. Principio Defin. 18. distinguit relationem in *realem*, *moralem*, *et intellectualem*. Pri- „ ma, ait, in ipsa rerum natura constat, veluti nexus inter patrem, et filium. *Al-* „ *tera*, opinione hominum, veluti relatio virum inter, et uxorem, inter actiones quas- „ dam honestatis, aut turpitudinis, et seculi leges. Tertia, sola cogitatione constitui- „ tur „. Quod naturalis sit nexus inter patrem, et filium non negamus nam pater filium genuit; generatio autem est actio naturalis. Sed quod constet ille nexus in ipsa natura patris, et filii, id plane negamus; potest enim natura patris constare, quin constet natura filii: et reapse constabat natura patris, antequam filium gigneret; sicut constabit, si filius ante patrem decedat: nam pater desinet esse pater, non tamen desinet esse homo. Non ergo omnis saltem realis relatio constat in ipsa rerum natura. Sed haec dissimulari fortasse possent. Quis vero poterit dissimulare quod de relatione *morali* definit Genuensis eam nimirum constare *opinione hominum, veluti relatio virum inter, et uxorem?* Hanc vero, opinione tantum hominum constat nexus, seu vinculum Matrimonii? Poterit ergo eadem hominum opinione qua constitutus ille fuit nexus, dissolvi? Poterunt homines eadem opinione sua communitatem uxorum inducere? Poterunt similiter sua utentes opinione, uxores suas aliis tradere? Quis non execrabitur haec iniquitatis monstra, quae Epicureorum impudicitias consceleratas renovant; et adulteria ab *hominum opinione* pendere faciunt? Non fuit Genuensis recordatus verborum Christi Domini nostri Matt. 19. v. 6. *Quod ergo Deus conjunxit, homo non separet.* Nexus igitur inter virum, et uxorem non pendet ab *hominum opinione*: nam matrimonium, docente Christo, ex sua institutione est indissolubile; ideoque realis est relatio virum inter, et uxorem. Multo magis realis est relatio *inter actiones honestatis, aut turpitudinis.* Si enim haec ab *hominum opinione* penderet, homicidia, adulteria, furta, imo ipsamet idololatria, et irreligio, peccata forent *ex hominum opinione;* nullam quippe relationem realem haberent ad legem naturalem prohibentem. Nec se Genuensis defendere posset respondendo, nominatas ab se fuisse *actiones quasdam honestatis, aut turpitudinis.* Nam τo *quasdam* videtur subdole positum ad quaerendam evasionem, si de actionibus intrinsece bonis, aut malis postularetur. Haec siquidem actiones sunt et ipsae *morales*: relatio autem *moralis*, Genuensi auctore, in *hominum opinione constat.* Quo ex principio sequitur nullam prorsus esse actionem sive honestam, sive turpem, quae sit intrinsece, et natura sua bona, aut mala; sed bonitatem, et malitiam cujuscumque actionis moralis pendere tantum ab *opinione hominum*: id quod omnino destruit jus naturae.

De *seculi legibus* non minus falsa, quam seditiosa est Genuensis adsertio. Nam licet leges seculi ab hominibus pendeant, qui legislativa potestate pollent, quique eas in bonum commune Reipublicae constituunt; attamen semel constitutae, non pendent ab *hominum opinione;* sed hi tenentur illis parere, *non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam*, ut docet Apost. Rom. 13. v. 5. Et sicut reipsa dimanant a Dei potestate, per quam *Reges regnant, et legum conditores justa decernunt*, ut dicitur Prov. 8, v. 15. ita reipsa ordinantur ad subjectos populos, a quibus servari debent. Ne longiores simus, conferantur quae loc. cit. Metaph. scribit Genuensis, cum iis quae docet in Log. Ital. Vide quae diximus Tom. 1. pag. 638. in not.

In scholio ad cit. defin. 18. animadvertit Genuensis, axioma illud: *relativa sunt simul natura, et cognitione* obtinere tantum in relationibus *realibus*, non in *mora-*

tum a mentis consideratione, et in meris extrinsecis denominationibus positae essent; neque actus virtutem ullam veram, realemque cum legibus, praesertim, aeterna conformitatem; neque vitiorum actus ullam veram, atque realem a legibus difformitatem dicerent. Quid enim est conformitas, et difformitas illa, nisi ordo quidam, relatioque ad leges, vel probantes, vel improbantes?

575. Hinc sequeretur, negatis relationibus realibus, prorsus concidere quamcumque sive intrinsecam, sive extrinsecam moralitatem, quae absque reali ordine ad leges consistere nequit. Ipsae actiones, quae sunt intrinsece malae, legi aeternae repugnant, ideoque malae sunt. Quod si repugnantia illa esset quidpiam a nostra consideratione tantummodo pendens, et denominatio omnino extrinseca, jus naturae illas prohibens foret quid a nobis confictum, et mera extrinseca denominatio.

576. Pari ratione conciderent leges omnes humanae; nullus enim verus ad illas foret ordo, sed is non excederet extrinsecam denominationem mentisque nostrae confictionem; nulla proinde vera foret potestas legislativa in Supremis Potestatibus: nulla in subjectis populis vera parendi obligatio. Videtis ergo quantum intersit, reales admittere relationes.

577. Denique propositionem probamus ratione S. Thomae (1) qua confirmantur hactenus dicta: » Perfectio, et bonum, quae sunt » in rebus extra animam, non solum attenditur secundum aliquid » absolute inhaerens rebus, sed etiam secundum ordinem unius rei

---

tibus, propterea quod hae *apud omnes non sunt eaedem*. En principium, ex quo ille deducit relationes *morales* constare *opinione hominum*. Cum vero ait, illas non esse easdem apud omnes, Epicureorum dogma insinuare videtur, nullam scilicet rem natura sua honestam, aut turpem esse: nam Ægyptii quondam licita putabant connubia inter fratres, et sorores; antropophagi impune comedebant carnes non modo hostium, sed etiam amicorum, et consanguineorum; Spartani licere furta dicebant. Haec indicare Genuensis videtur, cum ait, *relationes morales non esse easdem apud omnes*; nexumque inter virum, et uxorem esse relationem pendentem ex *hominum opinione*; quasi non possint ita corrumpi cogitationes humani cordis, ut sin minus restinguant, debilitent tamen lumen vultus Domini signatum super nos.

Idem Genuensis ib. prop. 40. rursus confirmat, relationes morales opinione hominum constare, et esse *mere arbitrarias*. ,, Nulla, *ait*, relatio est sine ea ratione, qua ,, constituitur; eaque ratio, *si mere arbitraria est*, relationem constituit aut ratio- ,, nalem, aut *moralem* ,,. Cum nullam excipiat relationem *moralem*, constitueritque moralem esse nexum virum inter, et uxorem; *mere arbitrarium* erit tale vinculum; *merae arbitrariae* conformitates, vel difformitates actionum humanarum etiam cum lege naturae.

1 Ibid. prop. 47. *Eorum*, inquit, *entium, quae voluptatis, et doloris capacia sunt, felicitas, quae eis contingere in Universo harmonico potest, tota posita est in ordine cum Universo; miseria in ejus ordinis perturbatione*. Homines sunt entia capacia voluptatis, et doloris. Felicitas ergo, quae eis contingere in Universo harmonico potest, tota posita erit in ordine cum Universo. Ordo autem is naturalis est, cum et ipsum Universum sit conflatum ex entibus naturalibus. Tota ergo felicitas hominum in ordine naturali posita erit. Ubi ergo erit spes nostra, qua veram nostram felicitatem in visione, et possessione Dei, ut est in se, expectamus?

(1) q. 7. de pot. a. 9.

» ad aliam : sicut etiam in ordine partium exercitus, bonum exer-
» citus consistit... Oportet ergo in ipsis rebus ordinem quem-
» dam esse : hic autem ordo relatio quaedam est. Unde oportet,
» in ipsis rebus relationes quasdam esse, secundum quas unum
» ad alterum ordinatur ». Hinc vero infert Angelicus, creaturas realiter referri ad Deum per relationem, quae in ipsis quaedam res est. » Omnes, *inquit*, creaturae ordinantur ad Deum, et si-
» cut ad principium, et sicut ad finem : nam ordo, qui est partium
» Universi adinvicem, est per ordinem, qui est totius Universi ad
» Deum : sicut ordo qui est inter partes exercitus, est propter
» ordinem exercitus ad ducem... Unde oportet quod creaturae reali-
» ter referantur ad Deum, et quod ipsa relatio sit res quaedam in
» creatura ».

578. Quoniam vero praeter relationes *reales*, dantur etiam relationes *rationis*, quas Recentiores *intellectuales* vocant : ad discernendum, quaenam sint *reales*, quaenam *rationis*, sic habeto ex S. Thoma (1) : *Cum relatio requirat duo extrema, tripliciter se habere potest ad hoc quod sit res naturae, et rationis. Quandoque enim ex utraque parte est res rationis tantum, quando scilicet ordo, vel habitudo non potest esse inter aliqua, nisi secundum apprehensionem rationis tantum, ut puta cum dicimus, idem eidem idem. Nam secundum quod ratio apprehendit bis aliquod unum, statuit illud ut duo : et sic apprehendit quamdam habitudinem ipsius ad seipsum. Et similiter est de omnibus relationibus inter ens, et non ens, quas format ratio, inquantum apprehendit non ens ut quoddam extremum. Et idem est de omnibus relationibus, quae consequuntur actum rationis, ut genus, et species, et hujusmodi. Quaedam vero relationes sunt quantum ad utrumque extremum res naturae, quando scilicet est habitudo inter aliqua duo secundum aliquid realiter conveniens utrique ; sicut patet de omnibus relationibus, quae consequuntur quantitatem, ut magnum, et parvum, duplum, et dimidium, et hujusmodi : nam quantitas est in utroque extremorum. Et simile est de relationibus, quae consequuntur actionem, et passionem, ut motivum, et mobile; pater, et filius, et similia. Quandoque vero relatio in uno extremorum est res naturae, et in altero est res rationis tantum : et hoc contingit, quandocumque duo extrema non sunt unius ordinis, sicut sensus, et scientia referuntur ad sensibile, et scibile ; quae quidem inquantum sunt res quaedam in esse naturali existentes, sunt extra ordinem esse sensibilis, et intelligibilis. Et ideo in scientia quidem, et sensu est relatio realis, secundum quod ordinantur ad sciendum, vel sentiendum res ; sed ipsae res in se consideratae, sunt extra ordinem hujusmodi. Unde in eis non est aliqua relatio realiter ad scientiam, et*

(1) 1. p. q. 13. a. 7.

sensum; sed secundum rationem tantum, inquantum intellectus apprehendit ea ut terminos relationum scientiae et sensus. Unde Philosophus dicit in 5. Metaph. quod non dicuntur relative, eo quod ipsa referantur ad alia, sed quia alia referuntur ad ipsa. Et similiter dextrum non dicitur de columna, nisi inquantum ponitur animali ad dexteram. Unde hujusmodi relatio non est realiter in columna, sed in animali. Ex his autem infert S. Doctor, creaturas quidem realiter referri ad Deum, quin tamen Deus realiter referatur ad creaturas; ideoque relationem Dei ad creaturas esse tantum rationis, quatenas creaturae referuntur ad ipsum; atque adeo posse de Deo praedicari in tempore nomina significantia relationem ejus ad creaturas, ut Creator, Dominus, etc. Cum enim relatio sit rationis tantum, ea nomina de Deo praedicantur in tempore, non propter aliquam mutationem ipsius, sed propter creaturae mutationem.

579. Ad primum respondemus neg. universaliter majorem; multa sunt enim quae natura sua invicem referuntur quin ulla sit opus consideratione nostra, ut ostensum est (1). Nec verum est, nihil nos in relatis considerare praeter ea quae absolute ipsis insunt. Cum considero patrem, et filium, non considero, nec specto simul entitates eorum absolutas, quatenus sunt duo homines; possum enim duos quoscumque homines simul spectare, absque eo quod unus sit pater, alter filius. Dum ergo patrem, et filium specto, non eorum entitates absolutas simul specto, sed aliquid aliud, nempe realem relationem qua pater ad filium, et filius ad patrem refertur.

580. Ad secundum, etiamsi concederemus relationem similitudinis inter duos homines, alterum qui est in Europa, alterum qui nascitur in Indiis, esse relationem rationis, quid inde foret consequens? an propterea nulla alia esset relatio realis? Dicimus tamen, relationem non proprie effici, sed resultare, posito fundamento, et termino, eo perinde modo quo resultant proprietates, posita essentia. Nec distantia obstat: nam revera, quin ulla mens creata cogitet, homo qui est in Europa sit similis ei qui nascitur in Indiis.

581. Ad tertium respondemus, actionem quidem generativam patris transisse in seipsa, permanere tantum in effectu, idest, in filio genito. Quod satis est, ut perseveret ratio, seu fundamentum relationis.

582. Ad quartum dicimus, opusculum 48. non esse S. Thomae, ut demonstrant Echardus (2), et Rubeus (3). Et licet S. Doctor doceat (4), ,, quod solum in his quae dicuntur ad aliquid, ,, inveniuntur aliqua secundum rationem tantum, et non secun-

---

(1) § 570. sq.
(2) De Script. Ord. Praed. Tom. 1. pag. 310.
(3) Diss. 21. c. 2. § 3.
(4) 1. p. q. 28. a.

,, dum rem. *Et alibi* (1): Ad aliquid ex ratione sui generis non ,, habet quod ponat aliquid; ,, non propterea excludit relationes reales, ne quidem secundum conceptum *ad*. Nam in priori loco expresse ait: ,, Ea quae dicuntur ad aliquid, significant secun- ,, dum propriam rationem solum respectum ad aliud (2). Qui ,, quidem respectus aliquando est in ipsa natura rerum, ut puta, ,, quando aliquae res secundum suam naturam adinvicem ordina- ,, tae sunt, et invicem inclinationem habent. ,, Ex quo princi- pio ostendit, relationes, quibus Divinae Personae constituuntur, esse reales, quia processiones in Divinis sunt in identitate natu- rae. In posteriori autem loco seipsum explicans dicit: ,, Quamvis ,, ad aliquid ex ratione sui generis non habeat quod ponat ali- ,, quid; non tamen etiam habet ex ipsa generis ratione, quod ,, nihil ponat, quia sic nulla relatio esset aliquid in rerum na- ,, tura... Habet autem relatio; quod sit aliquid reale ex eo quod ,, relationem caussat. ,, Haec autem docet, ut exponat, quomodo Christus per eamdem filiationem sit simul aeterni Patris, et Dei- parae filius. Nam licet B. Virgo realem relationem habeat ad Chri- stum, quatenus ipsum genuit in humana natura; attamen quia in Christo non est nisi suppositum aeternum, quod non potest re- cipere aliquid in tempore, cum sit omnino immutabile; filiatio autem terminatur ad suppositum, et non ad solam naturam, id- circo filiatio qua Christus refertur ad Matrem, est realiter eadem cum ea qua refertur ad Patrem per aeternam generationem. Fate- mur tamen cum eodem S. D. relationes ex propria ratione, non significare, nisi comparationem ad aliquid extra, sive ut ajunt, conceptum *ad*; quamvis, prout accidentia sunt, sive, ut in- quiunt, secundum conceptum *in*, subjecto inhaereant (3).

583. Reliquum esset, ut de ente positivo, negativo, et pri- vativo, nec non de ente reali, et rationis ageremus. Sed cum haec

(1) Quodl. 9. a. 4.

(2) Ex qua doctrina habes, nullam perfectionem deesse tribus Divinis Personis, licet ***Paternitas*** sit in Patre, et non in Filio neque in Spiritu Sancto; ***Filiatio*** in Fi- lio, et non in Patre, neque in Spiritu Sancto; ***spiratio passiva*** in Spiritu Sancto, et non in Patre, neque in Filio. Relationes enim secundum propriam rationem nihil perfe- ctionis addunt. Quia vero relationes Divinae sunt idem cum essentia, et ipsae sunt infinitae perfectionis.

(3) *Ratio propria relationis*, inquit S. Thomas 1. p. q 28. a. 2. ,, non accipitur se- ,, cundum comparationem ad illud in quo est, sed secundum comparationem ad ali- ,, quid extra. Si igitur consideremus (etiam in rebus creatis) relationes secundum id, ,, quod relationes sunt, sic inveniuntur esse assistentes, non intrinsecus affixas, quasi ,, significantes respectum quodammodo contingentem ipsam rem relatam, prout ab ea ,, tendit in alterum. Si vero consideretur relatio, secundum quod est accidens, sic est ,, inhaerens subjecto, et habens esse accidentale in ipso ,,. Quia vero quidquid in crea- tis est accidens, in Deo est substantia; idcirco infert S. Thomas, relationes divinas secundum posteriorem conceptum esse idem cum essentia Divina. Haec satis est innuis- se, ut pateat quanta sit harum notionum necessitas. Ceterum de iis data opera agere, ad Theologos spectat.

tanti non sint, ut diligentiore egeant tractatione, satis erunt, quae in Logica diximus (1), gradumque facimus ad entis proprietates.

QUAESTIO XIII.

De proprietatibus entis, ac primum de unitate.

584. Quinque recensentur entis proprietates, *res*, *unum*, *aliquid*, *verum*, *bonum;* proprietates enim entis sunt modi quidam consequentes omne ens (2): hi autem modi, ut ostendit S. Thomas (3), sunt quinque illi enumerati. De prima, et tertia proprietate nihil speciale est, quod dicere debeamus. De reliquis ergo tribus erit agendum. Unitati autem opponitur multitudo, quae absque distinctione esse non potest. Veritati opponitur falsitas. Bonitati opponitur malum: eam vero complectitur perfectio: nam bonum idem est, ac perfectum. Dicturi ergo de entis proprietatibus agemus 1. de unitate, et distinctione; 2. de veritate, et falsitate; 3. de bonitate, et malo; 4. de perfectione. De unitate autem, et distinctione quaerentes, disseremus 1. de principio individuationis; 2. de identitate, et diversitate personali; 3. de *indiscernibilibus*, ut vocant; 4. de distinctione.

---

(1) pag. 137. not. 4.

(2) Hae proprietates dicuntur *transcendentes*, quia consequuntur omne ens. Vide not. seq.

(3) Egregie more suo Angelicus id demonstrat q. 1. de ver. a. 1. ,, Sicut, *inquit*, in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota; ita investigando, quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnis scientia, et cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod omnes conceptiones resolvit, est ens... unde oportet, ut omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura... quia quaelibet natura essentialiter est ens.: sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, inquantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur. Quod dupliciter contingit: uno modo, ut modus expressus, sit aliquis specialis modus entis; sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, et juxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera; substantia enim non addit supra ens aliquam differentiam, quae significet aliquam naturam superadditam enti; sed nomine substantiae exprimitur quidam specialis modus essendi, scilicet per se ens: et ita in aliis generibus. Alio modo ita quod modus expressus, sit modus generaliter consequens omne ens, et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur omne ens in se: alio modo, secundum quod consequitur unumquodque ens in ordine ad aliud. Si primo modo, hoc dicitur, quia exprimit in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur affirmative dictum absolute, quod possit accipi in omni ente, nisi essentiam ejus, secundum quam esse dicitur: et sic imponitur hoc nomen *res*, quod in hoc differt ab ente.... quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem, sive essentiam entis. Negatio vero, quae est consequens omne ens absolute, est indivisio: et hanc exprimit hoc nomen *unum*; nihil enim est aliud unum, quam ens indivisum. Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum; hoc potest esse dupliciter: uno modo secundum divisionem unius ab altero:

ARTICULUS I.

Quodnam sit individuationis principium.

585. Unum definitur; *ens indivisum in se;* ideoque, ut advertit S. Thomas (1), ,, non addit supra ens, nisi negationem ,, divisionis; non quod significet ipsam indivisionem tantum, sed ,, substantiam ejus cum ipsa; est enim unum idem quod ens in- ,, divisum ,, (2). Hoc autem unum, est illud quod convertitur cum ente: nam unum quod est principium numeri, pertinet ad genus quantitatis, deque eo in Arithmeticis agitur (3).

586. Unum, de quo nunc agimus, aliud est unum *unitate simplicitatis*, aliud est unum *unitate compositionis*. Nam si ens est indivisum non modo *actu*, sed *potentia*, dicitur unum unitate simplicitatis: et prout magis, vel minus ad actum accedit, est magis, vel minus simplex unum. Deus autem, qui actus purissimus est, maxime unus, simplicissimusque est. Si vero ens actu quidem est indivisum, sed tamen potentia est divisibile, dicitur unum unitate compositionis veluti homo, qui unus est, constat tamen ex anima, et corpore. Quia vero ipsum ens compositum non existit, quandiu componentia sunt divisa; existit vero, cum uniuntur; perspicuum est, esse cujuslibet rei in indivisione consistere, et unumquodque ita custodire unitatem, sicut custodit esse (4).

587. Jam vero hoc idem unum adhuc est duplex: alterum *per se*, alterum *per accidens*. Nam si ens vel omnis compositionis est expers: vel componentia substantialia sunt, et se habent ut actus, et potentia, veluti anima, et corpus; vel eadem componentia unicam in toto existentiam ac subsistentiam habent, quemadmodum composita dicitur Persona Christi Domini nostri; ens est unum *per se*. Si autem componentia substantialia non se habent, ut actus, et potentia, habeantque distinctam existentiam, ut unus acervus lapidum, unus populus, una civitas, unum regnum, unus grex; vel compositio non est in linea substantiali, sicut est compositio ex subjecto, et accidentibus; ens dicitur unum *per accidens* (5).

,, et hoc exprimit hoc nomen *aliquid;* dicitur enim aliquid quasi aliud quid: unde ,, sicut ens dicitur unum, inquantum est indivisum in se; ita dicitur aliquid, inquantum est ab aliis divisum. Alio modo, secundum convenientiam unius entis ad aliud. ,, Et hoc quidem non potest esse, nisi accipiatur aliquid quod natum est convenire ,, cum omni ente: hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, ut dicitur in ,, 3. de anima. In anima autem est vis cognitiva, et appetitiva. Convenientiam ergo ,, entis ad appetitum exprimit hoc nomen *bonum*... convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen *verum* ,,.

(1) q. 9. de pot. a. 7.

(2) Vide S. Thom. I. p. q. 11. 11. a. 1.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

(5) De modis, quibus aliquid dici potest unum sive *per se*, sive *per accidens*

588. Eorum autem quae sunt unum, quaedam sunt unum *numero*, quaedam *specie*, quaedam *genere*, quaedam *analogia*. Atque analogia quidem, sive proportione unum sunt quaecumque in hoc conveniunt, ut ita se habeat hoc ad illud, quemadmodum aliud ad aliud; sicut v. g. in numeris ita se habet binarius ad quaternarium, sicut ternarius ad senarium. Genere autem sunt unum, quae conveniunt in ratione generica. Specie vero dicuntur unum, quae in eadem definitione conveniunt. Singularia autem quaeque, sive individua, sunt unum numero: et haec tantummodo in natura existunt; dictum est enim (1), universalia esse tantum in intellectu abstrahente. Porro, ut S. Thomas animadvertit (2), » in » istis modis unius semper posterius sequitur ad praecedens, et » non convertitur; quaecumque enim sunt unum numero, sunt » specie unum, et non convertitur: et idem patet in aliis.

589. Quoniam vero constat ex dictis (3), analogiam esse quamdam similitudinem, relationemque inter extrema analogice similia; consequitur, fundamentum, sive principium unitatis analogicae, esse convenientiam extremorum in ipsa analogica similitudine. De principio autem unitatis tam genericae, quam specificae, dictum alibi est (4). Restat igitur dicendum de principio unitatis numericae, sive de principio individuationis (5).

590. Qua de re multae extiterunt veterum, recentiumque Philosophorum opiniones. Averroes, Avicenna, Niphus, aliique putarunt, unumquodque ens seipso, exque propria entitate et natura esse individuum. Quae quidem opinio placet Leibnitio (6), et Jacobo Thomasio (7), qui eam Nominalibus adscribit. Scotus (8) principium individuationis in *haecceitate* constituit (9), quam, ait, extrinsecam esse naturae, eique advenire, ut eam reddat individuam. Alii, ut idem Scotus refert (10), existentiam rei posuerunt principium individuationis; quam opinionem sequutus est Lockius (11). Alii individuationem repetunt a forma; alii ab accidentium collectione; alii a caussa efficiente; alii a materia cum ordine ad quantitatem, eamque materiam vocant quantitate *signâtam*.

---

consulendus est S. Thomas 5. Metaph. lect. 7. sq. Idem l. 4. con. Gen. c. 25. animadvertit, unum fieri ex multis, „ uno quidem modo secundum ordinem tantum, sicut „ ex multis domibus fit civitas, ex multis militibus fit exercitus. Alio modo ordine, „ et compositione, sicut ex partibus domus conjunctis, et per contactum, et colliga- „ tionem domus fit... Tertio modo fit ex pluribus unum per commixtionem, sicut ex „ quatuor elementis fit corpus mixtum. „ Ex his autem principiis Eutychianorum refellit errorem.

(1) Tom. 1. § 439. sqq.

(2) 5. Metaph. lect. 8.

(3) Tom. 1. § 589.

(4) Ibid. § 488. sqq.

(5) Quid sit individuum, jam diximus in Log. § 481.

(6) In Disput. habitâ anno 1663. 30. Maji.

(7) In Praefat. ad thes. metaph. Leibnitii de principio individui.

(8) In 2. d. 3. q. 6.

(9) Thomasius loc. cit. *Haecceitatem*, inquit, *Scoti, licet ea displiceat Grammaticis, laudaverim, ut quae incorporeis etiam substantiis applicari queat.*

(10) loc. cit. q. 3.

(11) l. 2. de intell. hum. c. 27.

591. Videtur autem individuatio repetenda ab ipsa rei entitate I. quia unitas est proprietas entis, ut dictum est (1). Ergo ad entitatem realem sequitur unitas realis. Haec autem necessario est singularis, et individua; non enim in re existunt universalia. Ipsa igitur entitas rei est individuationis principium.

592. II. Repetenda videtur individuatio a rei existentia: nam hoc ipso quod res existit, singularis est, indistincta in seipsa, et a ceteris distincta.

593. III. Videtur repeti non posse a materia etiam *signata* quantitate; tum quia materia communis est: quantitas autem, cum sit accidens, est extra lineam substantialem, ad quam pertinet individuatio substantiae. Tum quia intelligentiae, sive Angeli, et ipsi sunt individui; carent tamen materia, et quantitate: sicut materia, et quantitate carent animae humanae; quae tamen solo numero differunt. Tum demum quia intelligi vix, aut ne vix quidem potest, quidnam sit materia *signata* quantitate (2).

Prop. *I. Principium individuationis non potest esse, neque propria cujusque rei entitas; II. neque* haecceitas; *III. neque existentia; IV. neque forma; V. neque accidentium collectio; VI. neque caussa efficiens. VII. Sed in rebus corporalibus est materia cum ordine ad certas dimensiones. VIII. In substantiis spiritualibus incompletis principium individuationis est ordo ad corpora, ad quae destinantur. IX. In substantiis spiritualibus completis nullum est principium diversitatis pure numericae. X. In accidentibus demum, sive modis, individuatio repetitur a subjecto.*

594. Probantur singulae partes. Et quod ad propriam cujusque rei entitatem pertinet: haec entitas vel ipsam rei essentiam significaret, vel aliud quidpiam ab essentia diversum. Si ipsam rei essentiam; cum diversorum individuorum diversae sint entitates, eorum essent diversae essentiae. Tam igitur differret homo ab homine, quam homo a belluis; et diversi homines diversae essent naturae: quae sunt absurda. Deberet ergo entitas significare quidpiam diversum ab essentia; et sane individuatio ad essentiam non pertinet rerum creatarum, sed est extra essentiam. Quod autem extra essentiam est, oriri non potest ab ipsa essentia, alioquin ad essentiam ipsam pertineret. Nequit igitur propria cujusque rei entitas esse principium individuationis.

595. De *haecceitate* sic habeto; *Haecceitatis* nomine vel intelligitur differentia numerica, qua unum individuum differt ab

(1) § 583.

(2) Qui alias objectiones quaerit, adeat Joannem a S. Thoma Phil. par. 2. q. 9. aliosque Peripateticae Scholae Scriptores; nos enim ab illis temperandum arbitramur.

altero: sic autem constituere in *haecceitate* principium individuationis, est petitio principii: nam dicere, differentiam numericam esse principium individuationis, idem est ac dicere, principium differentiae numericae esse differentiam numericam. Hujus autem differentiae principium quaeritur. Si vero *haecceitatis* nomine intelligitur alia quaepiam entitas quae naturae adveniat, ut eam faciat individuam: explicandum erit, quaenam illa sit, et unde adveniat. Quod nisi fiat nomen vacuum significationis erit.

596. Ab existentia repeti non posse individuationis principium, aperta ratio demonstrat. Nam principium in rebus creatis intelligitur saltem natura prius illa re cujus est principium. Existentia autem non intelligitur prior individuatione; non enim convenit, nisi rebus sigularibus, ut dictum est (1). Oportet ergo prius intelligere rem singularem, quam existentem. Existentia igitur nequit esse individuationis principium (2).

597. Sed neque forma potest ejusmodi habere rationem. Ut enim advertit S. Thomas (3), *differentia quae a forma procedit, inducit diversitatem speciei.* Insuper forma est actus; actus vero ex sui ratione communicabilis est multis (4). Individua autem non differunt specie, sed solo numero: nec potest unum eorum communicari multis. Non ergo principium individuationis repeti potest a forma; praesertim quia ipsa forma in quolibet individuo individua est; ideoque individua debet esse per aliquid aliud, quod sit principium individuationis.

598. Multo minus potest repeti ab accidentium congerie; quandoquidem individuatio in substantiis pertinet ad lineam substantialem: nam et ipsae substantiae individuae sunt. Accidentia autem ad lineam substantialem spectare nequeunt (5).

599. Neque repeti potest a caussis efficientibus; hae siquidem sunt extrinsecae: individuatio autem intrinseca est, et de intrinseco ejus principio quaerimus. Praeterea caussa efficiens potest plures numero effectus producere. Non ergo pluritas eorum numerica oritur a caussa efficiente tamquam a principio.

600. Venimus ad sententiam S. Thomae (6) cujus ratione

(1) § 587.

(2) Dei Filius adsumpsit naturam humanam singularem, ut cum Damasceno ostendit S. Thomas 3. p. q. 4. a. 4. Adsumendo autem naturam humanam sibi univit in unitate Personae, eamque reddidit existentem. Natura igitur humana in Christo singularis non fuit ratione existentiae.

(3) 2. con. Gen. c. 93.

(4) Vide S. Thom. Opusc. 29.

(5) Haec contraria non sunt iis quae diximus in Log. § 481. ubi proprietates individuorum recensuimus: nam aliud est de principio individuationis quaerere; aliud, de proprietatibus, quae individuum consequuntur, et ex quibus tamquam signis dignosci queat quodnam sit individuum.

(6) Saepissime hanc sententiam Angelicus tradit; praesertim vero 5. Metaph. lect. 8. et 2. con. Gen. c. 93. et 1. p. q. 50. a. 4. et Opusc. 29. et 70. q. 1. a. 2.

(1) ostendimus, principium individuationis in rebus corporalibus esse materiam cum ordine ad determinatas dimensiones. Itaque res corporales individuae non sunt, nisi quia formae, quibus constituuntur, recipiuntur in tali materia; formae enim, ut dictum est (2), seipsis sunt multis communicabiles: fiunt autem aliis incommunicabiles, vel quia in seipsis completae sunt, nullumque ad materiam ordinem dicunt, ut sunt Angeli; vel quia recipiuntur in tali materia, ut formae rerum corporalium; ita enim habetur suppositum quod est alteri per subsistentiam incommunicabile, ut supradiximus (3). Individuum autem est ultimum in genere substantiae, estque id quod subsistit. Ab eo igitur res corporales individuationem habent, a quo habent, ut earum formae quae seipsis communicabiles sunt reddantur aliis incommunicabiles. Fiunt autem aliis incommunicabiles, cum recipiuntur in tali materia. Ab ea igitur res corporales habent, ut sint individuae. Materia autem talis non est nisi quia subest dimensionibus determinatis secundum situm (4), ordinemque ad eas dicit: nam materia seipsa est communis, et indeterminata. Principium ergo individuationis in rebus corporalibus est materia cum ordine ad illas dimensiones (5).

---

(1) Vide cit. Opusc. 29. de principio individ. (2) § 596. (3) § 86.

(4) Has S. Thomas Opusc. 70. q. 4. a. 2. vocat dimensiones *interminatas*, sive, ut ibid. se explicat, dimensiones *in ratione dimensionum tantum*; non autem qua ratione sunt tales, quia sequeretur, idem individuum, cujus partes saepe mutantur, non manere semper idem numero. Dimensiones autem sub ratione dimensionum tantum efficiunt differentiam secundum situm; ideoque si mutentur, et posteriores succedant prioribus in eodem situ, permanet idem individuum, ut paulo post magis explicabimus.

(5) Jacobus Thomasius loc. cit. in hanc S. Thomae sententiam inquirens, in Sanctissimum Doctorem, aliosque Scholasticos contumeliosa congerit. Ac primum omni prope Gentilitati affingit errorem dualitatis principiorum alterius boni, scilicet, Dei, alterius mali, scilicet materiae. Inde vero arbitratur ortam fuisse sententiam reponentem in materia principium individuationis, quasi res corporeae non a Deo tamquam principio, sed a materia habuerint esse; atque hunc errorem, nullo allato testimonio, Aristoteli tribuens, scribit: ,, principium individuationis ex Aristotele multi Scholasti- ,, corum nominant materiam, dogmatibus quidem Ethnici Philosophi non inconvenien- ,, ter, an Christianis dogmatibus aeque congrue, vix ausim affirmare. Nam in Schola ,, Aristotelis, posito, haec sublunaria plus sibi de Materia quam de Deo decerpsisse, ,, facile hinc inferri potuit, materiae res illas, cui prope se totas, maximam certe sui partem debeant, debere hoc insuper, ut sint individuae ,,. Ostendunt haec sane, quam Thomasius peregrinus fuerit in doctrinis Scholasticorum. Ut de Aristotele taceamus, cui per injuriam adscribitur error dualitatis primorum principiorum efficientium; quinam fuerunt Scholastici illi, qui *sublunaria plus de materia, quam de Deo decerpsisse*, non modo docuerint, sed ne somniarint quidem? Nonne Scholastici omnes uno ore fatentur, Deum esse universorum creatorem, visibilium, et invisibilium, etiam ipsius materiae? Nonne omnes execrantur emanationes substantiales rerum a Deo, quasi Deus in aliorum compositionem veniat? Cum haec luce ipsa meridiana sint clariora, atrocissimam in Scholasticos calumniam Thomasius evomit, cum ex eo errore, quem nemo validius quam Scholastici, impugnavit, suam de principio individuationis opinionem eos traxisse dicit.

Sed longe est Thomasius in S. Thomam contumeliosior. Nam post afflictum Scho-

601. Hinc sequitur, substantias spirituales incompletas, scilicet animas rationales, individuas esse per ordinem ad corpora, ad quae destinantur. Licet enim per seipsas subsistant, sunt tamen incompletae, atque adeo destinatae, ut in corporibus recipiantur, neque ipsae habent rationem suppositi, nisi ut conjunctae cum corporibus; suppositum enim humanum non est anima tantum, sed est homo compositus ex anima, et corpore. Ab eo igitur animae rationales habent, ut sint individuae, a quo habent, ut sint aliis incommunicabiles. Fiunt autem aliis incommunicabiles, quia ordinem dicunt ad corpora, ad quae sunt destinatae. Individuae igitur sunt per ordinem ad ea corpora. Et quia etiam a corporibus separatae, ordinem dicunt ad eadem corpora, etiam separatae remanet individuae.

602. Quod autem in substantiis spiritualibus completis, nullum sit principium diversitatis pure numericae, ex eadem ratione consequitur; cum enim ex substantiae completae sint, nullum proinde ordinem dicunt ad corpora. Seipsis ergo sunt individuae, et singulae differunt specie (1). Non est ergo in eis principium pure numericae diversitatis; neque enim in seipsis materiam habent; neque sunt destinatae, ut in materia recipiantur (2). Deus autem

---

lasticis immane illud crimen. „ Ego vero, *inquit*, valde vereor, ne nimirum hic Tho- „ mas Aquinas, sive splendori dederit, sive amori Aristotelici nominis. Nam hunc e „ sectarum Scholasticarum principibus maxime fuisse constat, qui cum de principio „ individuationis disceptanda lis esset, ad materiam signatam recurreret, non aliunde „ haustam, quam ex lacunis gentilitiae metaphysicae. Ego autem valde vereor, ne Thomasius Aquinatis libros umquam legerit, ac fortasse ne viderit quidem. Nam si legisset, quo potuisset modo affirmare, Thomam *recurrisse ad materiam signatam, haustam ex lacunis gentilitiae metaphysicae*, hoc est, ex dualitate principiorum boni, et mali, quam S. Thomas validissimis demonstrationibus repugnare ostendit? Nihil Aquinas dedit *sive splendori, sive amori Aristotelici nominis*; sed universa ad veritatis lances expendit; nec opus habebat suam de principio individuationis sententiam haurire *ex lacunis gentilitiae metaphysicae* quas Thomasius est commentus; ut ex ratione, quam § 591. descripsimus evidentissime constat.

(1) Vide S. Thom. 1. p. q. 50. a. 4.

(2) Non probat Thomasius loc. cit. *Scholasticorum illum gregem, qui ex formulis doctrinae Christianae Angelorum infinitas prope myriadas professi, singulos quoque a singulis specie differre crediderunt: non alia, ut opinatur, magis ratione moti, quam ne Aristotelem suum in ulla re desererent, quae si non probabilitate niteretur, saltem non esset impossibilis plane.* Haec non in *illum Scholasticorum gregem*, videlicet in Thomistas, sed potius in suum discipulum Leibnitium scribere Thomasius debuerat. Leibnitius enim, cujus in ea Praefatione defensionem Thomasius suscipit, in 5. responsione ad Clarkium n. 26. ait: „ Les Philosophes vulgai- „ res se sont trompés, lorsqu' ils ont cru qu' il y avait des choses différentes solo nu- „ mero „ *Vulgares Philosophi decepti sunt, cum crediderunt, exstare res solo numero differentes.* En Leibnitius, qui non modo in Angelorum myriadibus differentiam specificam admittit, sed universim in ceteris quibusque rebus, quae si solo numero non differunt, restat, ut differant specie. Fortasse et Leibnitius veritus fuit, ne ulla in re Aristotelem desereret. Nam quid Aristotelis patrocinio opus habebant Thomistae, qui non auctoritate Aristotelis, sed ratione docuerunt, singulos Angelos a singulis specie differre?

quia summe simplex est, et actus purissimus, est seipso summe unus, et individuus.

603. Denique in accidentibus, sive modis principium eorum individuationis esse subjectum in quo recipiuntur, ex eo constat, quia cum esse accidentium, et modorum pendeant a subjecto; neque enim illa seipsis existunt: ab eo proinde habent esse individuum. Subjectum autem hic non *materialiter*, sed *formaliter* accipitur; siquidem potest idem subjectum *materialiter* acceptum suscipere diversis temporis accidentia numero distincta; v. g. potest idem homo constitutus in gratia, eam ammittere, et postea recuperare: erit autem gratia recuperata, numero diversa ab ea quam prius habeant, quamvis sit ipsemet homo, eademque anima, in qua recipitur. Subjectum autem dicitur *materialiter* accipi, si in seipso consideretur; *formaliter*, si consideretur, ut subest huic, vel illi formae.

604. Ad primum concedimus, unitatem esse proprietatem entis, et sequi ad totum ens. Concedimus etiam, ad entitatem realem sequi unitatem realem; ac revera totum ens existens, unum est individuum. Hujus autem unitatis principium quaerimus, dicimusque, tale principium esse non posse ipsam rei entitatem, ut ostensum est (1).

605. Ad secundum respondemus, utique rem existentem singularem esse; at singularitas oriri non potest ab existentia; dictum est enim (2) existentiam non posse intelligi ante singularitatem; est enim existentia ultimus actus, ex supra dictis (3).

606. Ad tertium respondemus ex dictis (4), materiam esse principium individuationis non qua ratione communis est, sed qua talis est, seu qua dicit ordinem ad dimensiones secundum situm. Itaque principium individuationis non est neque sola materia quae est communis, neque sola quantitas quae est accidens; sed est talis materia quae dicit ordinem ad dimensiones secundum situm. in Angelis autem nulla est materia; quare non differunt solo numero, sed singuli differunt specie: differentia autem specifica rerum expertium materiae, non est ab individuali unitate sejuncta. De animabus vero nostris jam dictum est (5) quomodo differant numero.

607. Restat explicandum quidnam intelligamus per materiam *signatam* quantitate. Omissis autem multis etiam nostratum explicationibus, dicimus, per materiam *signatam* quantitate intelligi materiam ipsam cum ordine ad dimensiones secundum situm; materia enim seipsa communis est, et talis redditur per illas dimensiones. ***De ratione individui est***, inquit S. Thomas (6), ***quod sit in se indivisum, et ab aliis divisum ultima divisione. Nullum***

---

(1) § 594. (2) § 596. (3) § 73.
(4) § 600. (5) § 601. (6) Opusc. 70. q. 4. a. 2. ad 3.

autem accidens habet in se propriam rationem divisionis, nisi quantitas (divisibilitas enim est proprietas quantitatis) : *unde dimensiones ex seipsis habent quaedam rationem individuationis secundum determinatum situm* (1), *prout situs est differentia quantitatis : et sic habet duplicem rationem individuationis, unam ex subjecto, sicut et quodlibet aliud accidens ; aliam ex seipsa, inquantum habet situm, cujus ratione in abstrahendo a materia sensibili imaginamur hanc lineam et hunc circulum.* Id exemplo declaremus in nobis ipsis. Partes corporum nostrorum saepe mutantur. In adolescentibus fiunt novae accessiones ; in senibus decrementa ; in omnibus aliae partes succedunt aliis : nutrimur enim, et alimenta in substantiam nostram convertimus ; nihilominus individuum nostrum semper est idem ; neque enim alius numero homo sum senex, ac eram adolescens ; nec alius hodie, quam heri : aut hoc anno, quam anno praeterito. Si partes mutantur, quare individuum est idem ? En ratio S. Thomae : mutantur quidem partes, at vero dimensiones secundum situm sunt eadem. Adolescens adolescebam cum aetate, senex cum aetate decresco : tunc caput, pedes, manus, tibiae, foemora, etc. dilatabantur, nunc contrahuntur : dilatatio autem tunc fiebat, contractio nunc fit in eodem situ corporis, in quo erant, ac sunt caput, pedes manus, tibiae, foemora, etc. Haec sunt dimensiones secundum determinatum situm ; atque hae dicuntur dimensiones *indeterminatae*, quia non ita sunt terminatae, ut earum terminatio nullo modo queat variari ; variatur enim fere jugiter, ut explicatum est ; sed quia licet terminatio earum varietur, situs tamen est idem. Caput in corpore hominis semper eumdem situm habet, sive homo sit puer, sive adolescens, sive vir, sive senex ; idemque dicendum de ceteris ejus corporis partibus. Ex hisce dimensionibus *interminatis* efficitur haec materia *signata*, hoc, est, affecta, et divisa per quantitatem in diversas partes habentes diversum situm in corpore ; qui quidem situs servatur, etiamsi quidpiam in partibus addatur, vel detrahatur. S. Thomas (2) : *Dimensiones*, inquit, *possunt dupliciter considerari. Uno modo secundum earum terminationem ; et dico eas terminari secundum determinatam mensuram, et figuram : et sic etiam ut perfecta collocantur in genere quantitatis : et sic non possunt esse principium individuationis ; quia cum talis dimensionum terminatio varietur frequenter circa individuum, sequeretur quod individuum non remaneret idem numero semper. Alio modo possunt*

(1) Ipse Lockius, quamvis principium individuationis reponat in rei existentia, fatetur tamen, individuationem pendere a tempore, et a loco incommunicabili duplici enti ejusdem speciei. *Il est, dis-je évident que ce Principe consiste dans l'existence même qui fixe chaque être, de quelque sorte qu'il soit, à un tems particulier, et à un lieu incommunicable à deux etres de la même espèce.* Sed nisi haec explicentur ex tradita S. Thomae doctrina, quis intelliget, esse peculiare tempus, et locum, quae sint incommunicabilia duobus entibus ejusdem speciei ? Innumera certe entia eodem tempore existunt, et locus in quo modo est unum corpus, occupari potest ab alio corpore.

(2) Opus. 70 q. 4. a. 2.

considerari sine ista determinatione in natura dimensionis tantum, quamvis numquam sine aliqua determinatione esse possint... et sic collocantur in genere quantitatis ut imperfectum: et ex his dimensionibus interminatis efficitur haec materia signata, et sic individuat formam, et sic ex materia caussatur diversitas secundum numerum in eadem specie.

ARTICULUS II.

Undenam desumenda sit personalis indentitas, et diversitas.

608. Ex dictis art. praec. jam satis constat, quo ex capite pendeat unitas, et diversitas pure numerica substantiarum cum materialium, tum immaterialium creatarum; videlicet, ex materia cum ordine ad dimensiones secundum situm; quae quidem unitas, et diversitas completur per unam, aut diversam subsistentiam, qua suppositum constituitur aut idem, aut diversum. Inde inferri facile posset origo indetitatis, diversitatisve personalis in substantiis intellectualibus creatis. At quoniam Lockius (1), et Leibnitius (2) identitatem personalem in *conscientia* reponunt; inque eamdem sententiam ivit Gravesandus, ut supra diximus (3); quamquam paulo aliter se explicuerit, constituens in *memoria* identitatem personae (4); idcirco diligentius est in hanc rem inquirendum.

609. Itaque Lockius (5), ut identitatem hominis explicet, distinguit primum in uno eodemque homine tres ideas, *personae*,

(1) l. 2. de intell. hum. c. 27. § 7. sqq.

(2) Theodiceae § 89.

(3) pag. 30. not. 2.

(4) Introd. ad Phil. § 75. ita scribit Gravesandus, „ Morbo, aut casu quocumque, „ Sempronius praeteritorum memoriam amisit, quas nunc habet ideas, non majorem „ cum illis, quam ipse olim cogitavit relationem habent, quam cum iis quae cogita- „ vit Maevius, quare in praesenti Sempronii intelligentia nullam cum praeterita iden- „ titatem detegimus, substantia tamen mutata non fuit, sed persona „. Id si verum esset, cum dormimus, nostrae mutaretur personae identitas, et cum in phraenesim quis incidit, illico personam indueret aliam. Expectandi erant ejusmodi Philosophi, qui tam praeclara, reconditaque dogmata nos docerent, omnesque subruerent rerum ideas.

(5) § 7. cit. scribit. „ la même *susbtance*, le même *homme*, et la même *Perso-* „ *ne* sont trois choses différentes s' il est vrai que ces trois termes, *Persone*, *Hom-* „ *me*, et *Substance*, emportent trois différentes idées; parce que telle qu' est l' idée qui „ appartient à un certain nom, telle doit être *l' identité* „ *Eadem* substantia, *idem* homo, *eadem* Persona *tres sunt res diversae*, *si verum est*, *tres hosce terminos*, Persona, Homo, Substantia praeseferre *tres diversas ideas: nam qualis est idea pertinens ad certum nomen, talis debet esse identitas*. De qua *identitate* Lockius loquitur, de *reali*, an de *intellectuali?* Si de *reali*, quomodo haec talis debet esse, qualis est idea? nam possum id quod reipsa idem est, in diversas discerpere ideas. Sic in homine ideam distinguo entis, substantiae, vegetabilis, animalis, rationalis; nec propterea tollitur ejus identitas *realis*. Si de *intellectuali*, quid haec ad identitatem *Personae*, quae in statu *reali* est, et non tantum in *intellectuali?* Tam acutus Lockius fuit, ut nescierit discernere inter statum *realem*, et *intellectualem*; et ab *intellectuali* ad *realem* statum contra Dialecticae regulas fuerit argumentatus.

hominis substantiae. Deinde statuit, ideam *hominis* quam habemus, nihil aliud significare, quam *animal certae figurae* (1). Explicans vero ideam *personae*, eamque distinguens ab idea hominis, docet, *personam esse ens cogitans, et intelligens, capax rationis, et reflexionis, quod potest secum ipso consulere, tamquam eadem res quae cogitat in diversis temporibus, et locis; idque esse, id quod appellatur* soi-même, *ipsemet. Et quoniam conscientia*, ut pergit ille, *comitatur semper cogitationem, estque id quod in uno quoque nominatur* soi-même, *et ob quam distinguitur ab omni alia re cogitante, proinde in ea tantum consistere* dicit *identitatem personalem*. Hanc identitatem posse subsistere, etiamsi substantia mutetur, idem Lokius probare nititur exemplo corporis nostri, quod permanet idem, licet particulae ex quibus coalescit, saepe mutentur.

610. Videtur autem ita dicendum 1. quia si corpora possunt esse eadem numero, licet partes componentes mutentur; poterit et substantia manere eadem numero, licet mutentur personae (2).

611. II. Nihil aliud est mea persona, quam *ego ipse*, qui sum, et operor. Sum autem *ego ipse* propter *conscientiam*, qua

---

(1) Id ut probet, narrationem longiorem Lockius describit ex Temple in ejus *Memoriis*; cujusdam nempe psittaci, qui ad interrogata respondebat, videbaturque ratione uti. Ejus vero narrationis veritatem multis adstruere conatus, de psittacis universim quaerit: „s' ils n' auroient pas passé pour une race *d'Animaux raisonnables*; „ mais si malgré tout cela ils n' auroient pas été reconnus pur des Perroquets plutôt, „ que pour des Hommes „: *anne habiti fuissent tamquam species* animalium rationalium; *quamquam non propterea existimati psittaci potius, quam homines fuissent*. Hinc confirmat, hominem nihil aliud significare, quam *animal certae figurae*: nam psittacus ille ratione utebatur, nec tamen dicebatur homo, quia psittaci, non hominis figuram habebat. Multa dicere de illius narrationis veritate possemus, de qua dubitabat idem Temple, et Princeps Mauritius psittaci dominus, a quo Temple eam accepit. Sed missis ceteris, id unum dicimus: Psittacus ille nonnisi Brasiliensi idiomate respondebat, quod Princeps Mauritius minime callebat, interpreteque utebatur. Probandum erat, nullam in interprete fuisse fraudem. Sed ita sunt comparati juniores Philosophi, qui dignitatem hominis deprimere conantur: quaecumque ad eam deprimendam faciunt, statim amplectuntur, ut ut incredibilia sint. Mauritianus psittacus non erat sane alterius speciei a ceteris psittacis. Nullum autem vel levissimum rationis indicium in ceteris psittacis deprehendimus. Nam verborum, quae videntur proferre, intelligentiam nullam habent, perinde atque passerculi illi, qui arte modulatam cantilenam canunt, quam saepe repetitam audiverunt. Quae necessitas erit in Hollandiam ire ad quaerendum Mauritianum psittacum, si tam multi nobiscum sunt, qui falsitatis narrationem illam accusant? Interea Lockius, qui ideam hominis ponit in eo tantum quod sit *animal talis figurae*, patrocinium impiorum hominum suscipit, qui hominem non aliter differre a belluis dicunt, quam per diversitatem organorum, externamque figuram, ita ut equus, aut leo homines forent, si eadem ac homines organa, effigiemque haberent. Lockius etsi materialistarum partes se haud suscipere dicat; de iis tamen loquens qui cogitationem consistere faciunt in constitutione animali pure materiali, absque ulla immateriali substantia, loc. cit. § 12. eorum positionem in medio relinquit, *leur supposition soit vraye, ou fausse* „ vera, aut falsa sit eorum positio „. Quae verba an materialismi suspicionem in Lockium invehant, praesertim postquam docuit, demonstratum non esse, materiam incapacem esse cogitandi, alii viderint. Sed hac de re rursus paulo infra.

(2) Lock. loc. cit. § 11.

mihi sum conscius mearum actionum. *Conscientia* igitur meam constituit personam (1).

612. III. In personae identitate fundatur omne jus, et justitia poenarum, et praemiorum, felicitatis, et miseriae. Haec autem a *conscientia* pendent: neque enim Socrates vigilans puniri potest, aut praemio affici propter ea quae fecit dormiens: nam dormiens non erat sibi conscius. Personae igitur identitas a conscientia pendet (2).

613. IV. In homine individuo tria possunt considerari 1. substantia immaterialis cogitans, sive anima; 2. animal absque ulla relatione ad animam immaterialem; 3. eadem anima unita eidem animali. *Sub prima consideratione debet recognosci fieri posse, ut unus homo natus ex diversis foeminis in diversis temporibus, sit idem homo. Loquendi modus, qui admitti nequit, quin admittatur fieri posse, ut unus idemque homo ita sit duplex persona distincta, quemadmodum duo homines, qui vixerunt in diversis seculis, absque eo quod habuerint aliquam cognitionem mutuam suarum cogitationem. Ex altera, et tertia consideratione consequitur, Socratem in hac vita, et futura, nullo modo esse posse eumdem hominem, nisi propter eandem conscientiam* (3).

---

(1) Ibid. § 17. Sed verba quae ibi habet, seria sunt animadversione digna. „ Le „ soi est cette chose pensante, intérieurement convaincu de ses propter actions (de „ quelque substance qu' elle soit formée, soit spirituelle, ou matérielle: simple, où „ composée, il n' importe ; qui sent du plaisir et de la douleur, etc. „ *Illud se est haec res cogitans interius convicta suarum propriarum actionum (quaecumque sit substantia eam formans, sive spiritualis, sive materialis, sive simplex, sive composita, nihil interest) quae voluptatem sentit, aut dolorem*, etc. Quo tendit parenthesis illa? Formabitne substantia *materialis* rem *cogitantem*; atque ita cogitantem, ut sit *interius convicta suarum actionum?* Quid hoc est aliud, quam aperte materialismum fovere, statuereque, posse rem *cogitantem*, suarumque actionum consciam, sicut est homo, aeque formari ex substantia *spirituali*, aut *materiali*, hoc est, hominem esse posse puram quamdam machinam, ejusque operationes, quibus sibi est conscius, in mero consistere mechanismo? En ratio, cur Lockius tantopere celebretur a Voltaire in Epistolis Philos. Epist. 13.

(2) Lock. loc. cit. § 18.

(3) Haec quae verbatim transtulimus ex Gallico Opere Lockii loc. cit. § 21. cum erudito quodam viro communicantes, professus ille fuit, vix intelligere quid sibi Lockius vellet. Nam quomodo idem homo potest in diversis temporibus ex diversis foeminis nasci? An postquam natus ex una fuit, poterit in ventrem alterius intrare, ut nascatur ex altera? Nos autem illum rogavimus, ut si Lockii mentem vellet attingere, animum intenderet suum ad ea quae Lockius ipse scribit ibid. § 14. ubi patrocinium videtur suscipere metempsycosis, sive transmigrationis animarum ex uno in aliud corpus. „ Supposez, *inquit*, un Chrétiens *Platonicien* ou *Pythagoricien* qui se crut „ en droit de conclure de ce que Dieu auroit terminé le septiéme jour tous les ouvra„ ges de la Création, que son ame a existé depuis ce tems-là, et qu' il vint à s'ima„ giner qu' elle auroit passé dans différens corps humains, comme un Homme que „ j' ai vu, qui étoit persuadé que son ame avoit été l'ame de *Socrate*: je n' exami„ nerai point si cette prétension étoit bien fondée, mais ce que je puis assurer certai„ nement, c' est que dans le poste qu' il a rempli, et qui n'étoit pas de petite im-

614. V. Ita explicata identitate personae, nullo labore intelligitur, quidnam futuro Resurrectionis tempore efficere debeat eamdem personam, licet corpus non erit praeditum eadem omnino for-

---

,, portance, il a passé pour un Homme fort raisonable ; et il a paru par les ouvrages ,, qui ont vu le jour, qu' il ne manquoit ni d' esprit ni de savoir : cet homme ou quel- ,, que autre qui crut la Transmigration des Ames, diroit-il qu' il pourroit être la mê- ,, me personne que *Socrate*, quoiqu' il ne trouvât en lui-même aucun sentiment des ,, actions ou des pensées de Socrate ,, ? *Ponatur Christianus aliquis Platonicus, aut Pythagoricus* (quid hoc Christianismi genus negans unum e praecipuis Christianae Fidei dogmatibus ?) ,, qui credit se debere concludere ex eo quod Deus compleverit septima die universa creationis opera, suam ex eo tempore exstitisse animam; ,, imaginarique, eam in diversa transisse humana corpora ; quemadmodum Hominem ,, ego vidi, qui in ea erat persuasione, suam animam fuisse animam Socratis (non ,, ego expendam an haec arrogatio (verissime vocasset insaniam), bene esset fundata ; possum tamen plane affirmare, ipsum in munere quod gerebat, quod quidem ,, non levis erat momenti, habitum fuisse tamquam hominem profundae rationis (quasi ,, amentes dari non possint, qui circa rem unam insaniant, circa reliquas sapiant) ; ex- ,, que ejus vulgatis operibus compertum est, eidem neque ingenium, neque sapientiam ,, defuisse). De hoc homine, aut de quovis alio qui transmigrationem Animarum credit ,, dicemus ne, potuisse ipsum esse eamdem cum Socrate personam licet in ipsomet ,, nullum reperiatur vestigium actionum, aut cogitationum Socratis ,, ? Quis putasset patrocinium metempsycosis denuo esse a Lockio suscipiendum post tot elapsa secula, in quibus sapientes universi communi voto eam stultitiae damnarunt ? Petimus autem, unde homo ille *profundae rationis, cui neque ingenium neque sapientia deerat*, probare potuerit, animam suam fuisse Socratis animam ? Si nullum, Lockio auctore, Socratis actionum, aut cogitationum vestigium in illo erat ; unde rescivit ille, animam Socratis in ipsum migrasse ? Si autem ille nulla ratione permotus somniavit, animam se habere Socratis quo abiit *profunda ejus ratio*, quo *ingenium*, quo *sapientia ?* Ita contingit infelicissimis hisce temporibus ; si quis bellum Religioni indicat, ejusque fundamenta diruere conetur, illico evadit homo *profundae rationis*, excellentisque *ingenii*, ac *sapientiae*, quamquam ne minimam quidem rationem proferat ad fucanda saltem deliria sua. Interea Lockius qui inter Metaphysicos supremum tenere locum ab sui similibus dicitur, non solum absque ratione, sed contra ipsam rationem suam, a metempsycosi admittenda minime abhorret, praeconiisque celebrat Hominem illum, qui animam Socratis in se migrasse effutiebat. Sed ne miremini : Lockius idem in hac eadem re emulae videtur fuisse mentis. Quid enim indicat exemplum illud quod affert loc. cit. § 16. ,, Si, par exemple, je *sentois* également en moi-même, ,, que j' ai vu l' Arche et le Déluge de *Noe*, comme je *sens* que j' ai vu l' hiver passé ,, l' inondation de la *Tamise*, ou que j' écris présentement, je ne pourrois non plus ,, douter que le *moi* qui écrit dans ce moment, qui a vu l'hiver passé inonder la Tamise, ,, et qui a été présent au Déluge Universel, ne fut le même *soi*, dans quelque substan- ,, ce que vous mettiez ce *soi* ,,. *Si e. g. aeque in me ipso sentirem, me vidisse Arcam, et Diluvium Noeticum perinde ac sentio, me vidisse praeterito hyeme inundationem Tamisis, aut me nunc scribere, dubitare non plus possem, me qui nunc scribo, qui vidi praeterito hyeme inundationem Tamisis, et qui fui praesens Diluvio Universali, non fuisse idem se, in quacumque demum substantia hoc se collocetis.* Quo similia tendunt exempla, nisi ad metempsycosim restituendam, conficiendumque, posse eumdem hominem diversis temporibus ex diversis foeminis nasci ? Lockii ergo conatus ad constituendam identitatem personae in *conscientia*, unice tendunt ad stabiliendam metempsycosim. Et sicut ipse materialismo favit, cum docuit posse fieri, ut materia cogitet ; ita favet metempsycosi, docens, posse unum, eumdemque hominem secundum animam ex diversis foeminis in diversis temporibus nasci. En, ut arbitror, in propatulo posita captiosa illius agendi ratio. Sed tandem Lockius ipse loc. cit. § 27. claris se declarat verbis : ,, si... nous prenons l' Esprit de l' homme, comme ,, on a accoutumé de faire présentement, pour une substance immatérielle, indépen-

ma, neque habebit easdem omnino partes, quas in hoc mundo habuit. Variato siquidem corpore, anima sola satis non potest esse ad efficiendum eumdem hominem. Oportebit ergo, ut ei adiungatur conscientia, qua persona constituatur eadem (1).

Prop. *Impium, et absurdum est, identitatem personae a conscientia repetere.*

615. Quod sit impium, facillime ostenditur: nam haec positio primum quidem destruit Mysterium SS. Trinitatis. Si enim identitas personalis in *conscientia* consisteret, sive in scientia, qua quis est sibi suarum actionum conscius, ubi esset una eademque suiipsius scientia, una deberet esse persona. In Deo autem una eademque est scientia qua se congnoscit. Una igitur esset in Deo persona: Quae est haeresis Sabelliana.-Praeterea in Divinis tam Pater, quam Filius, et Spiritus Sanctus cognoscunt seipsos. Si ergo *conscientia* constitueret identitatem personalem, Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus essent tres Personae, quia seipsos cognoscerent. In ea autem cognitione realiter non distinguuntur, cum ipsa pertineat ad finem absolutam: omnia autem absoluta in Deo sunt unum. Personae igitur Divinae non essent realiter distinctae (2).

616. Destruit quoque Mysterium Dominicae Incarnationis. In Christo enim fuit duplex scientia suiipsius, divina, et humana. Si ergo identitas personae in ea scientia consisteret, in Christo fuisset duplex persona. Vel si negetur duplex illa scientia in Christo, destruetur veritas duplicis naturae (3).

617. Insuper destruit veritatem humanae naturae. Nam persona humana non est sola anima, sed est compositum ex anima,

---

„ dente de la matiére, á l'égard de laquelle il est également indifférent, il ne peut „ avoir aucune absurdité, fondée sur la nature des choses, á supposes que le même „ Esprit peut en divers tems ètre uni à différens corps, et composer avec eux un seul „ homme durant un certain tems „. *Si accipimus spiritum hominis, ut modo fieri solet, pro substantia immateriali* (Consiteri absolute non vult animi nostri immaterialitatem) *independenter a materia, respectu cujus est aeque indifferens* (Negamus hanc indifferentiam: nam quaelibet anima ordinem dicit ad determinatum corpus); *nulla erit absurditas fundata in rerum natura, in adserendo, eumdem spiritum posse in diversis temporibus esse unitum diversis corporibus, et componere unum solum hominem durante certo tempore.* En ablegatae ambages.

(1) Lock. loc. cit. § 15.

(2) Vide S. Thom. 1. p. q 32. a. 3. ad 3. Nec satis se Lockius purgabit (si tamen Mysterium SS. Trinitatis admittebat) dicens, se de creatis Personis fuisse loquutum: nam 1. nullam exceptionem fecit, sed absolute pronunciavit *la conscience fait l'identité personelle*. 2. Si scientia in Deo identitatem personalem non facit, cur faciet in nobis? 3. Si conscientia in nobis facit id quod appellatur *soi-même*, cur idem non facit in Deo? 4. Si Lockius non loquebatur de Fidei Mysteriis, cur appellavit ad Resurrectionem mortuorum, quae est Fidei articulus?

(3) Adeatur S. Thomas 3. p. q. 2. a. 3. Hic autem nullum Lockio effugium est, nisi consentiat vel cum Nestorianis admittentibus in Christo duas personas, vel cum Monothelitis negantibus in Christo duas operationes.

et corpore (1). Si autem personalis identitas in *conscientia* consisteret, posset quis esse vera humana persona absque corpore: nam posset in sola anima perseverare eadem *conscientia*. Persona igitur humana non esset essentialiter composita ex anima, et corpore. Quod rursus destruit Mysterium Incarnationis; potuisset enim Persona Verbi divini dici incarnata, quin tamen adsumpsisset veram carnem: quae erat haeresis Manichaeorum.

618. Absurditatem Lockianae sententiae multa demonstrant 1. quia conscientia, ut eam accipit Lockius, actio illa est, qua nobis sumus conscii actionum nostrarum praeteritarum: actiones autem sunt suppositorum, ut supra diximus (2): ea vero quae subsistunt, suntque substantiae intellectuales aliis incommunicabiles, habent rationem personae ex supra dictis (3), nec Lockius ipse dissentit (4). Oportet ergo, ut conscientia sequatur personam; neque proinde potest personalem identitatem constituere. 2. Non semper nobis conscii sumus, ut cum dormimus, vel cum mens actus directos tantum efficit; non enim conscii sumus nobis, nisi per actus reflexos. Si vera foret Lockius sententia, cum dormitum vadimus, iremus personam exuere, et quousque indulgeremus somno, nulla esset persona nostra: quod est plane ridiculum. Dum autem Lockius tot, tantasque res plane diversas in suo Opere de intellectu humano colligebat, mentis ejus actus erant directi ad eas ipsas res, nec semper reflexe cognoscebat se cognoscere. Dicemus ergo, Opus illud Lockianum non esse personae Lockii, sed alterius cujusque personae; imo ne ullius quidem; cum enim mens nostra non possit uno eodemque actu cognoscere directe, et reflexe: quod Lockius ipse non negat (5); quisquis Librum edidisset illum, non habuisset rationem personae; non enim conflare illum potuisset per actus mere reflexos, qui ad mentem ipsam referentur, non ad alias res, praesertim quae sunt extra mentem. Itaque opus Lockii esset a casu; quod fortasse aliqua ratione dici pos-

---

(1) Lockius ipse loc. cit. § 16. concedit, solam animam satis non esse ad hominem constituendum, in quocumque statu ea sit. Quid autem addit conscientia supra animam, nisi actum quo eadem anima est sibi conscia? Anima ergo etiam a corpore separata, esset persona humana, idest, haberet totum id quod pertinet ad veritatem humanae naturae, neque proinde corpus ad ejus veritatem spectaret.

(2) § 86. et in not. 3. subjectâ. (3) § eodem.

(4) loc. cit. § 26. ,, Le mot de *Personne* est un terme de Barreau qui approprie ,, des actions, et le merite ou le demerite de ces actions; et qui par consequent n'ap- ,, partient qu' à des Agens intelligens ,,. *Verbum* Persona *est terminus Fori approprians actiones, et earum meritum, aut demeritum, qui idcirco pertinet ad Agentia intellectualia.* Fallitur Lockius, dum putat, appellationem *Personae* esse terminum deductum ex foro: nam deductum est ex comoedis S. Thomas 1. p. q. 29. a. 3 ad 2. ,, Quia in comoediis, et tragaediis repraesentabantur aliqui homines famo- ,, si, impositum est hoc nomen, persona, ad significandum aliquos dignitatem ha- ,, bentes... et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne in- ,, dividuum rationalis naturae dicitur persona.

(5) lib. 2. de intell. hum. c. 1. § 4.

set verum; est enim illud aggregatio quaedam *per accidens*. 3. Si identitas personalis a conscientia penderet, deberet quis perpetuo personam mutare: nam praeterquamquod conscientia, qua nobis conscii sumus actionum nostrarum praeteritarum, interrumpitur fere semper per alias actiones: innumeri sunt actus praeteriti, quorum omnem prorsus memoriam amisimus: nec umquam, dum anima est in corpore, potest unico actu praeteritas omnes suas actiones sibi repraesentare. Si ergo identitas personalis penderet a conscientia actionum praeteritarum, numquam persona esset eadem (1). 4. Sequeretur, eamdem substantiam intellectualem permanere posse eamdem, et nihilominus personas posse esse diversas, si nempe conscientia actionum praeteritarum, vel mutaretur, vel plane deleretur (2). Quae quidem omnia nemo, nisi qui omnem intellectualis substantiae ideam exuit, non videt esse absurdissima.

---

(1) Ad haec respondere conatur Lockius, sed nihil aliud efficit, quam absurda absurdis addere. Respondet ergo loc. cit. § 10 ,, Doute, quelque raisonnable ou deraisonnable qu' il ,, soit, qui n' interesse en aucune maniere *l'identité personelle*. Car il s'agit de savoir ce ,, qui fait la même personne, et non si c'est précisément la même substance qui pense tou- ,, jours dans le même personne, ce qui ne fait rien dans ce cas; parce que différentes sub- ,, stances peuvent être unies dans une seule personne par le moyen de la même *conscien- ,, ce* á laquelle ils ont part, tout ainsi que différens corps sont unis par la même vie ,, dans un seul animal ,,. *Dubium est illud, quod sive rationabile, sive irrationabile sit, nihil interest identitati personali. Nam hic agitur de eo quod efficit eamdem personam, non vero praecise an sit eadem substantia quae semper cogitet in eadem persona: quod ad rem non pertinet; etenim diversae substantiae possunt esse unitae in una tantum persona, per conscientiam, in qua participant, eo plane modo quo diversa corpora per eamdem vitam unita sunt in uno tantum animali.* Quaerere possemus, utrum in Lockio, cum hac scribebat, unitae fuerint diversae substantiae in una ejus persona per eamdem conscientiam, cujus fuerint participes. Id non errare tantum, sed desipere esset, ac delirare. At Lockius minime delirabat, cum ita scribebat; loquebatur enim ex materialismi idea qua erat imbutus. Nam statim § 12. proposita quaestione, *an si mutetur eadem substantia cogitans, persona possit esse eadem.* ,, A quoi, *ait*, je répons en premier lieu, que cela ne sauroit être une ,, question pour ceux qui font consister la pensée dans une *constitution animale* ,, PUREMENT MATERIELLE, sans qu' une substance immatérielle y ait aucune part. ,, Car que leur supposition soit VRAYE, OU FAUSSE, il est evidente, qu' ils conçoi- ,, vent que l' identité personelle est conservée dans quelque autre chose que dans l' i- ,, dentité de substance ,,. *Ad quam repono primum, quod id nullam quaestionem ingeneraret iis qui cogitationem consistere faciunt in constitutione animali pure materiali, absque ulla substantia immateriali, quae eam causset. Nam ex eorum positione VERA sit, aut FALSA, evidens est eos in hoc convenire, identitatem personalem conservari in alia qualibet re, quam in identitate substantiae.* Post haec, quis poterit a materialismi nota Lockium excusare postquam, inquam, rotundis verbis, Materialistarum positionem noluit falsitatis damnare, sed aut *veram*, aut *falsam* pronunciavit? Et tamen hujus hominis opus tamquam incomparabile habitum est, cum tamen Materialismi lectiones aperte tradat, etsi caute, ne forte suorum etiam gregalium indignationem incurreret.

(2) Id non modo negat Lockius, sed plane amplectitur, veluti id quod maxime conducebat ad tuendam metempsycosim, cujus patrocinium aperte suscipit, ut supra ostendimus not. 3. pag. 195. De metempsycosi dicemus infra. Interea vide S. Thom. 1. de an. lect. 8.

619. Ad primum responsio constat ex notione ipsa personae; haec enim est substantia intellectualis individua incommunicabiliter subsistens. Intellectualis autem substantia substantialiter mutari non potest, cum sit expers partium. Corpus vero nostrum, quia materiale est, sicuti potest in partes dividi, ita potest mutationem partium subire; permanet tamen idem numero, quamdiu vivit, quia permanent eaedem dimensiones secundum situm, ut explicatum est (1). Et licet in homine persona non sit corpus, neque anima, sed conjunctum ex anima, et corpore; hoc tamen conjunctum sicut subsistit per subsistentiam animae, ita et per eamdem subsistentiam animae habet quod sit persona; et tamdiu permanet hominis persona, quamdiu anima est unita corpori, sive sint eaedem, sive sint diversae ejus operationes.

620. Ad secundum concedimus, personam idem esse ac illud quod dicimus in unoquoque *seipsum*: negamus autem, hominem esse *seipsum* propter conscientiam; aliud est enim (idque Lockium fugit, quamvis non lateat quemlibet Metaphysicum tyronem, imo quemlibet hominem, qui ratione utitur) aliud est hominem esse hoc quod dico *seipsum*; aliud cognoscere *seipsum*. Nam quomodo posset cognoscere *seipsum*, nisi esset id quod voco *seipsum?* Cognoscens *seipsum*, jam supponit *seipsum* esse, alioquin cognosceret id quod non esset. Lockianus igitur achilles non modo prostratus, sed in favillas est redactus.

621. Ad tertium respondemus, jus, et justitiam poenarum, et praemiorum fundari supra actiones liberas justas, vel injustas: et quia actiones liberae non sunt, nisi earum, cum agimus, simus nobis conscii; debent enim esse factae cum advertentia, et deliberatione; ideo dici potest, jus, et justitiam aliqua ratione a conscientia pendere. Actiones autem sunt suppositorum, et actiones liberae a personis procedunt; et propterea dici etiam aliquo modo potest, jus, et justitiam fundari in identitate personae; tantum vero abest ut identitas personae pendeat a conscientia, liberisve actionibus, quin nullius actionis essemus nobis conscii, nec ulla esse nobis posset actio libera poenae, aut praemii capax, si nulla esset in nobis jam constituta personae identitas, quae praerequiritur ad conscientiam, actionesque liberas quae sunt subsistentium.

622. Ad quartum, omissa triplici illa consideratione Lockii (agimus enim non de eo quod mens nostra considerare in homine individuo potest (2), sed de eo quod reipsa efficit hominis personam) respondemus, negando fieri posse, ut idem homo nascatur

(1) § 607.

(2) Animadvertite quam acutus Logicus, et Metaphycus Lockius fuerit. Quaestio est de identitate personali, hoc est, de persona, cur reipsa sit haec talis distincta ab omni alia quae ipsa non est. Lockius autem se appellat ad triplicem illam considerationem suam; quasi ea quae ipse considerabat, influere possent in realem identitatem, diversitatemve personarum.

ex diversis foeminis in diversis temporibus; esset enim, et non esset idem homo; cum enim homo essentialiter constet ex anima, et corpore: fieri autem non possit, ut idem corpus concipiatur a diversis foeminis in diversis temporibus: proinde ille homo esset, et non esset idem. Quare nec fieri potest, ut idem homo sit duplex distincta persona; persona enim est ipse homo individuus.

623. Ad id vero quod additur de homine, non posse scilicet esse eumdem in hac, et futura vita, nisi propter conscientiam, dicimus primum, id non inferri ex secunda et tertia consideratione Lockii: nam si animal, ut in secunda consideratione, accipiatur *absque aliqua relatione ad animam immaterialem*, ubinam erit ratio personae, quae, ipsomet Lockio fatente (1), non convenit, nisi agentibus intelligentibus? Si autem anima accipiatur *ut unita eidem animali*, sicut Lockius eam accipit in tertia consideratione, jam accipitur ut unita corpori; et cum sit eadem anima, et idem corpus in hac, et in futura vita post ressurrectionem, non sequitur, hominem in utraque vita esse eumdem propter conscientiam. Deinde dicimus, in futura quidem vita hominem comitaturam esse eamdem conscientiam suarum actionum sive bonarum, sive malarum; quae tamen conscientia in haec vita non semper ipsum comitatur. Cum autem conscientia sit actionum; actiones vero in agentibus intellectualibus sint personae, perspicuum est, hominem in hac, et futura vita non esse eamdem personam propter conscientiam.

624. Ad quintum respondemus, tantum abesse, ut admissa Lockiana ratione explicandi identitatem personae, facile intelligatur quidnam faciat personam eamdem tempore faturae resurrectionis; quin mysterium ipsum futurae resurrectionis omnino concidat; 1. quidem quia Lockius supponit, corpus humanum tunc non esse habiturum easdem partes, quas in hac vita habuit; quod tamen haereticum est affirmare: nam in ressurrectione anima idem numero corpus resumet: prout habetur Jobi 19. v. 26. *In carne mea videbo Deum meum* (2). 2. Quia si ad constituendam eamdem personam, animae deberet adjungi conscientia; nulla prorsus daretur futura corporum resurrectio: nam animae corpore exutae, semper adjuncta est conscientia suarum actionum praeteritarum sive bonarum, sive malarum. Non esset igitur necessaria resurrectio corporis ad efficiendam eamdem hominis personam; imo anima exuta corpore, numquam non fuisset eadem persona. 2. quia si, ut Lockius docet (3), in personae identitate fundatur omnis justitia poenarum, et praemiorum: identitas autem personae non pendet a corpore, sed a conscientia animae adjuncta; jam nulla expectanda erit additio, sive praemii, sive poenae in futura

(1) Vide not. 4. pag. 198.

(2) Vide supra § 612.

(3) Vide S. Thom. Suppl. 3. p. q. 79. a. 1.

ressurrectione; propterea quod conscientia in anima exula corpore semper fuit, eritque eadem. En igitur omnino evacauta fides futurae resurrectionis. Ceterum quod corpus in resurrectione non habebit formam omnino eamdem, id negamus, si intelligatur de situ partium essentialium, et organicarum; ut enim jampridem animadvertit S. Thomas (1) *etiam situs partium idem servabitur in resurrectione, praecipue quantum ad partes essentiales, et organicas: quamvis forte non quantum ad accidentales, sicut sunt ungues, et capilli.*

ARTICULUS III.

Utrum dentur, vel dari possint duo. vel plura indiscernibilia, seu, ut vocant, ex asse similia.

625. Sicut unitas in substantia facit identitatem, differentia diversitatem; et sicut in quantitate unitas facit aequalitatem, differentia inaequalitatem; ita unitas in qualitate facit similitudinem, differentia dissimilitudinem. Itaque unum in substantia facit idem; in quantitate aequale; in qualitate simile (2).

626. Leibnitius (3) adversus Clarkium de *indiscernibilibus* disputavit, arbitratus non dari duo individua perfecte similia, quae *indiscernibilia* vocat; tantamque vim posuit in hoc principio *identitatis indiscernibilium*, et in principio *rationis sufficientis*, ut inde mutandum audacter dixerit Metaphisicae statum in realem, atque demonstrativum, cum ante consisteret ferme in terminis inanibus (4). Pressus tamen a Clarkio, concessit (5), duo indiscernibilia non esse absolute impossibilia; contendit tamen, ea opponi Divinae Sapientiae, neque proinde existere.

627. Videtur autem ita dicendum I. quia si darentur duae res perfecte *indiscernibiles*, essent duae: sed haec suppositio falsa est et contraria principio *rationis sufficientis:* nulla enim potest esse *ratio sufficiens* existentiae duarum rerum perfecte *indiscernibilium:* nam si perfecte similes sunt, non est major ratio, cur una potius, quam alia existat (6).

628. II. Duae aquae, aut lactis guttae, etsi nudo oculo vi-

---

(1) loc. cit. (2) Vide S. Thom. 5. Metaph. lect. 11.

(3) Epist. 4. ad Clark. n. 4. et Epist. 5. n. 21. sqq.

(4) Ita Epist. 4. cit. n. 5. „ Ces grands principes de la *Raison suffisante*, et de *l' Identité des indiscernables*, changent l' état de la Metaphysique, qui devient réelle „ et démonstrative par leur moyen : au lieu qui autrefois elle ne consistoit presque „ qu' en termes vuides „. Insolentior sane jactatio, quasi non omnes veteres norint principium *rationis sufficientis*, eoque fuerint usi. Vide quae diximus pag. 98. not. 2. Aut quasi ex *identitate indiscernibilium*, etsi daretur, tot tantaeque demonstrari possint veritates Metaphysicae de ente, de anima, de Deo. Tam longe abfuit, ut Leibnitianorum conatuum ope Metaphysica evaserit ubique realis, et demonstrativa; quin contra aliis aliorum Metaphysicorum erroribus Leibnitius multos addiderit suos, praesertim de Optimismo, de praeexistentia animarum, de armonia praestabilita, etc.

(5) Epist. 5. n. 25. (6) Ibid. n. 21.

deantur perfecte similes, si tamen microscopio inspiciantur, inveniuntur discernibiles. Idem dicendum de foliis arborum, de favillis ignis, deque aliis innumeris corporibus, inter quae invenire duo perfecte similia nemo poterit (1).

Prop. *I. Si indiscernibilium nomine intelligantur duo, vel plura, quae easdem numero qualitates habeant, ac proprietates, nulla dantur, nec dari possunt indiscernibilia. II. Si autem nomine indiscernibilium accipiantur duo, vel plura habentia aliquas qualitates, proprietatesque perfecte similes, quamvis numero distinctas in unoquoque, multa dantur indiscernibilia, et perfecte similia. III. Si vero perfecta similitudo reponatur in congerie omnium qualitatum, in q uibus duo, vel plua omnino conveniant; decerni vix potest, dari duo indiscernibilia perfecte similia. IV. Nihil autem prohibet, quominus dari possint.*

629. Prob. 1. p. Si ea *indiscernibilia* darentur, qualitates, proprietatesque essent, et non essent aedem numero: essent quidem ex hypothesi: non essent vero, quia qualitates, et proprietates, cum sint accidentia, individuantur a subjecto, ut supra ostensum est (2). Subjecta autem illa essent plura; igitur eorum qualitates, et proprietates non essent eadem numero. *Indiscernibilia* ergo habentia easdem numero qualitates, ac proprietates, nec dantur, nec dari possunt (3).

630. Prob. 2. p. Multa dantur, quae habent nonnullas qualitates, proprietatesque numero quidem diversas, sed omnino similes. Sic datur aqua aquae omnino similis in fluiditate. Sic ignis est igni omnino similis in calore. Sic saccharum est saccharo omnino similis in dulcedine. Sic plantae ejusdem speciei fructus omnino similes producunt. Sic animalia partus edunt omnino similes non modo in specie, sed et in colore, in figura, in agilitate, in feritate, etc. Ne in ipsis quidem Mathematicis desunt exempla perfecte similium; constat enim ex Euclide (4), similes esse figuras rectilineas, quae et singulos angulos singulis angulis aequales habent, atque etiam latera, quae circum angulos aequales, proportionalia. Denique minimae particulae corporum, ut supra ostensum est (5), eamdem omnino habent figuram, alioqui non essent minimae. Dantur ergo *indiscernibilia* perfecte similia habentis aliquas qualitates, proprietatesque omnino similes, licet numero distinctas (6).

---

(1) Epist. 4. n. 4. (2) § 603.

(3) Haec non discernens Leibnitius, *indiscernibilia* confundit cum rebus quae sunt *eaedem numero*: indeque infert Epist. 5. cit. n. 26. non posse dari res solo numero differentes, quia non dantur res *indiscernibiles*.

(4) Elem. 6. defin. 1. (5) Tom. 2. § 365.

(6) Vide S. Thom. 1. p. q. 1. a. 3.

631. Tertiam partem ostendunt observationes microscopicae, quibus apparet, ea etiam quae videntur omnino similia, aliquo modo differre, praesertim in figura. Et sane difficile valde est, ut congerie omnium qualitatum duo, vel plura ita conveniant, ut in nulla prorsus qualitate, ejusve gradu discriminentur.

632. Quod vero haec dari possint, ut quarta adstruit pars, evidentissime constat; quid enim prohibet, quominus eadem congeries qualitatum eodem gradu, quo est in una re, sit in alia? Id neque repugnat ex parte ipsarum rerum: nam sicut qualitates illae adunari in una re possunt, ita et in altera. Neque ex parte Dei, qui omnia potest, quae contradictionem non implicant: nulla autem contradictio est in adunatione earumdem specie qualitatum in duabus rebus. Neque obstat *ratio sufficiens*; tum quia ratio, seu finis, propter quem Deus operatur ad extra est suamet bonitas, ut supra dictum est (1), quae aeque communicaretur duabus illis rebus; tum quia etiam in iisdem rebus ratio quaedam reperiretur: nam sicut emicat divina Sapientia in productione dissimilium, ita emicaret in productione illarum rerum omnino similium; maxime enim sapientiae est, posse duas res omnino similes efficere. Certe maximae peritus diceretur Artifex, qui duo simulachra elaboraret, quorum unum discerni ab altero nulla ratione posset.

633. Ad primum negamus, duas res perfecte similes non esse duas (2): imo si sunt similes, debent esse duae: nulla enim res est sibimetpsi similis (3). Quare Leibnitius ignoravit notiones *identitatis et similitudinis*, easque confudit, cum posuit tamquam principium *identitatem indiscernibilium*, idest, perfecte similium, quasi identitas, et similitudo unum idemque sint. Nam, ut advertit S. Thomas (4) *identitas ponit unitatem in essentia secundum numerum . . . aequalitas vero, et similitudo quae important unitatem quantitatis, vel qualitatis, non secundum essentiam, vel esse, quantum est de sui significatione, non important unitatem quantitatis, vel qualitatis in numero, sed sufficit, quod sint idem specie. Haec autem unitas est in diversis suppositis; et ideo aequalitas, et similitudo simul cum unitate importat distinctionem. Et propter hoc dicimus Filium similem Patri, vel aequalem, non tamen eumdem*. Quod autem addit Leibnitius de *ratione sufficiente*, vim nullam habet: nam ut dictum est (5), non minus resplendet divina Sapientia in dissimilium quam in similium productione.

634. Ad secundum responsio patet ex dictis (6).

---

(1) § 213.

(2) Animadvertite, quam sibi contrarius Leibnitius fuerit: nam si duae res perfecte similes, non essent duae, duo *indiscernibilia* essent absolute impossibilia: quod tamen Leibnitius ipse negat, ut diximus § 626.

(3) Vide S. Thom. in 1· d. 19. q. 1. a· 1. ad 3.

(4) Ibidem ad 2. (5) § 632. (6) § 631.

ARTICULUS IV.

Utrum sit admittenda distinctio formalis ex natura rei.

635. Unitati opponitur multitudo, quae ex divisione consurgit: quae autem sunt divisa, debent esse distincta. Distinguitur autem una res ab altera, quatenus una non est altera. Una autem res potest non esse altera vel reipsa, vel dependenter a mentis consideratione. Quare distinctio duplex est, *realis*, et *rationis*. Ac *realis* quidem triplex est, 1. *rei a re*, ut animae a corpore; 2. *rei a modo*, ut linea a rectitudine, vel obliquitate; 3. dicitur *virtualis*, quae non tam est distinctio, quam fundamentum distinctionis, quae fit a mente; quia scilicet res quaepiam, licet in seipsa una, et indistincta sit; aequivalet tamen multis, sicuti est nummus aureus respectu argenteorum: nam unus quidem in seipso est, aequivalet tamen multis argenteis. Distinctio autem *rationis* est illa quae fit a mente, sicut in eodem nummo aureo mens multos argenteos distinguit. Eaque vel est *rationis ratiocinatae*, scilicet cum fundamento in re, vel est *rationis ratiocinantis*, idest, ex sola mentis fictione.

636. Praeter haec distinctionum genera, Scotus aliam excogitavit, quam vocavit *formalem ex natura rei*, quia scilicet est inter duas *formalitates* sive gradus ejusdem rei, ut inter animal, et rationale in homine; quae quidem *formalitates* realiter non sunt distinctae, sed neque distinguuntur unice per intellectum, ut ille ait, sed una non est altera *a parte rei* ante omnem mentis operationem, ex ipsa natura rei (1).

---

(1) Olim de hac distinctione *media* multae fiebant altercationes. Nunc vero non desunt ex ipsis Scoti discipulis, qui libenter eam dimittunt. Fortunatus a Brixia Metaph. par. 1. § 52. *Doctor Subtilis*, inquit, *omnium primus hoc distinctionis genus excogitavit, et in Scholas invexit. Verum an haec distinctio locum habeat in rebus creatis, viderint, quibus plus otii est.*

Ut vero Scotus distinctionem *mediam* inter *realem*, et *rationis* excogitavit; ita nuper Scarella Ontol. par 1. c. 2. § 22. de quibuslibet distinctionibus ait: *Distinctiones proprie sunt tantum in mente, quae percipit unum non esse aliud, et in rebus extra mentem est tantum fundamentum distinguendi.* SS. Trinitatis Personae distinguuntur realiter inter se, ut Fides Catholica docet. Quomodo ergo distinctiones proprie sunt tantum in mente? Quod si tantum in mente sunt; igitur Personae Divinae, antequam mens nostra illas distinguat, non erunt distinctae realiter. Mens autem nostra realem distinctionem caussare non potest. Personae igitur Divinae proprie inter se non erunt distinctae realiter. Praeterea, si distinctiones proprie sunt tantum in mente, substantiae proprie non erunt reipsa distinctae, sed erunt distinctae in mente, et per mentem. Reipsa igitur una erit substantia: qui est Spinosae error. Nam fundamentum distinguendi non est realis distinctio; alioqui distinctiones proprie non essent tantum in mente. Haec sunt peregrinae sententiae talium Scriptorum, qui Scholasticos insectantur. Quod autem Scarella subdit ibid. § 24. *Distinctio realis per nos est illa, in qua proximum fundamentum, sive possibilitas cognoscendi unum non*

637. Videtur autem admittenda haec distinctio formalis, I. quia multa distinguuntur per diversas definitiones ante omnem intellectus operationem. Sic *animalitas* definitione distinguitur a *rationalitate*: nam sive mens cogitet, sive non cogitet, *animalitas* differt a *rationalitate*. Definitio autem explicat naturam rei. Datur ergo distinctio *formalis ex natura rei*.

638. II. Multa sunt, quae realiter non distinguuntur; et nihilominus fieri de ipsis possunt propositiones contradictoriae. In Deo siquidem essentia, intellectus, et voluntas realiter sunt unum; et tamen verum est dicere, Deus intelligit per intellectum, non intelligit per essentiam, neque per voluntatem.

639. III. Intellectus, et voluntas in Deo non distinguuntur realiter, et tamen distinguuntur plusquam ratione; si enim per solam mentis nostrae operationem distinguerentur, idem esset, Deum intelligere, et velle; ideoque perinde esset dicere, Verbum procedit per intellectum, ac dicere Verbum procedit per voluntatem. Idemque esset dicere, Deus intelligit peccata, ac dicere, Deus vult peccata. Oportet ergo admittere distinctionem mediam inter *realem*. et *rationis*, sive distinctionem *formalem ex natura rei*.

Prop. *Nulla est distinctio media inter distinctionem realem, et rationis.*

640. Prob. Distinctio sequitur naturam entium, inter quae

---

esse aliud, est re ipsa; nihil omnino conficit; statim enim quaerimus, an distinctio illa sit reipsa, necne? Si reipsa; igitur distinctiones proprie non sunt tantum in mente. Si non reipsa; igitur reipsa nulla est distinctio realis, sed tantum fundamentum, sive possibilitas cognoscendi unum non esse aliud; quod quidem fundamentum non est ipsa distinctio; si enim ipsa distinctio esset, jam res forent proprie distinctae realiter inter se, et non tantum in mente. Sed advertite, quam misero sophismate deceptus Scarella fuerit in hac re summi momenti. *Negationes*, inquit, *proprie sunt tantum in mente, et in rebus est solum fundamentum eas percipiendi. Atqui distinctiones includunt aliq uod negativum, quia rem aliam ab alia distingui est unam non esse aliam. Ergo etc.* Petemus ex Scarella, an similiter privationes sint tantum in mente? Quidni vero? Igitur Tobiae caecitas erat tantum in mente. Injustitia quae est privatio justitiae, erit tantum in mente. Peccata quae sunt privationes rectitudinis, erunt tantum in mente, nihilque omnino reale erunt. Mors, quae est privatio vitae, erit tantum in mente. Ipsa unitas, quae Scarella fatente ibid. Corol. 2. n. 3. non addit enti, nisi negativum aliquod, erit proprie tantum in mente; nullaque proinde res erit realiter una. Si S. Thomam Scarella adiisset, invenisset sane solutionem sophismatis a quo fuit deceptus. Ut negatio divisionis in unitate reali, non significat ipsam indivisionem tantum, sed substantiam entis cum ipsa, ut supra diximus § 585. ita distinctio realis non significat tantum negationem unitatis, sed rem unam, quae realiter non est alia; ut enim S. Thomas recte ait 1. p. q. 11. a. 2. ad 1. *privatio boni fundatur in aliquo bono; et similiter remotio unitatis in aliquo uno.* Itaque sicut caecitas, peccatum, mors non significant tantum privationem visionis, justitiae, vitae; sed caecitas significat potentiam visivam deordinatam; peccatum actionem deordinatam qua homo convertitur ad creaturam, et avertitur a Deo; mors realem separationem animae a corpore; ita distinctio realis non significat tantum meram negationem unitatis, sed signicat rem, quae ante quamcumque mentis nostrae operationem ita est una in seipsa, ut non sit altera.

reperitur. Sed inter ens *reale*, et *rationis* nullum est medium: nam inter contradictoria non datur medium, quod sane dari non potest inter esse, et non esse; contradictoria enim pendent ex principio contradictionis, *non potest idem simul esse, et non esse*. Ens autem *reale*, et *rationis* contradictorie opponuntur: nam esse independens ab operatione intellectus creati, quod convenit enti *reali*, contradictorie opponitur esse dependenter ab intellectu creato, quod convenit enti *rationis*. Igitur inter distinctione *realem*, et *rationis* nulla potest esse media

641. Ad primum respondemus, definitiones tradi posse vel de rebus existentibus *a parte rei*, v. g. de homine, et equo; vel de rebus, ut a mente apprehenduntur. Si priori modo tradantur, concedimus, ea quae habent diversas definitiones, distingui *a parte rei*: tunc autem res ipsae non distinguuntur tantum *ex natura rei*, sed *realiter*, existunt enim *a parte rei*. Si autem tradantur definitiones posteriori modo, negamus, ea quae habent diversas definitiones. distingui *a parte rei*, nisi tantum *fundamentaliter*. Ea enim quae a mente apprehenduntur ut abstracta, et significantur per definitiones, sunt universalia: haec vero non existunt *a parte rei*, nisi quoad fundamentum; sed solum per intellectum, ut dictum est (1). Quod autem *animalitas* et *rationalitas* differant ante quamcumque intellectus nostri operationem; hoc est, quia sunt diversae participationes divinae Essentiae, quae infinitis modis est participabilis; indeque pendent propositiones aeternae veritatis, quae verae sunt etiam nullo intellectu creato cogitante; non enim cogitatio nostra quidpiam potest influere in diversas illas participationes divinae Essentiae, quae fundatur super divinam infinitatem, et bonitatem (2). Verum participationes illae antequam sint *a parte rei* extra Deum, sunt ipsamet Divina essentia creatrix, nihilque omnino sunt extra Deum *a parte rei*, ut supra dictum est (3).

642. Ad secundum dicimus, satis esse distinctionem *virtualem* quae fundamentum est actualis distinctionis *rationis ratiocinatae*, ad salvandas propositiones contradictorias; quemadmodum de eodem indivisibili centro circuli dici potest, quod sit principium, et finis linearum ab ipso ad circumferentiam ductarum: et de eodem nummo aureo dici potest quod sit unum, et multiplex, sive non unum: unum in seipso; multiplex, quia aequivalet multis argenteis. Propter hanc distinctionem *virtualem* qua Divina Essentia etsi perfectissime una et simplex, aequivalet infinitis perfectionibus perinde ac forent reipsa distinctae, verum est dicere, Deum intelligere per intellectum, non per essentiam, neque per voluntatem, quamquam et essentia, et intellectus, et voluntas ceteraque attributa divina nullo modo *a parte rei* distinguantur.

---

(1) Tom. I. § 439.

(2) Vide S. Thom. q. I. de ver, a. 2.

(3) Pag. 19. not. 1.

643. Ad tertium negamus intellectum, et voluntatem distingui *actu* plusquam *ratione* in Deo (1). Neque propterea idem est dicere, Verbum procedere per intellectum, ac procedere per voluntatem: nam licet in Deo idem omnino sint intellectus, et voluntas; distinguuntur tamen *ratione* fundata in ipsa Dei eminentia, et infinitate, quae totum id praestat, quod realis distinctio efficeret. Quae ratio quoque est cur dici possit, Deum cognoscere peccata, non autem velle: nam posita distinctione *rationis* diversa est *relatio rationis* in Deo respectu peccati, quod ad divinum intellectum refertur non ut effectus ad caussam, sed ut objectum cognitum ad cognoscentem. Ad voluntatem autem si ita referretur ut Deus illud vellet, deberet referri ut ad caussam: Deus autem non potest esse caussa peccati; et idcirco peccatum non vult, sed odio prosequitur.

QUAESTIO XIV.

De Veritate, et Falsitate.

644. Ut S. Augustinus animadvertit (2), ex unitate sequitur veritas, quam ispse definit (3), *est quae ostendit id quod est*. Eaque distingui solet in *metaphysicam*, sive *transcendentalem*; *logicam*; *et moralem*. Ac *metaphysica* quidem est ipsa veritas rei, quae hoc ipso quod est, vere est. *Logica* autem est veritas cognitionis nostrae, qua cognoscimus rem esse, quae revera est; vel non esse, quae revera non est. *Moralis* vero, quae potius *veracitas* dicitur, denotat conformationem verborum cum eo, quod est in mente: a qua conformatione si quis recedat, mendax dicitur (4). De hac postrema agere ad Ethicam pertinet. De *logica* veritate satis jam dictum in prima hujus operis parte putamus. Restat igitur agendum de veritate *transcendentali*; de qua dici multa possent, quae sunt ab Angelico egregie pertractata. (5) Nos autem compendio studentes, quaeremus tantum 1. de origine veritatis; 2. de unitate veritatis; 3. de veritatum comparatione; 4. de falsitate (6).

---

(1) Quaecumque distinctio praeveniens mentis operationem admittatur in Deo, praeterquam inter Divinas Personas, non videtur posse componi cum infinita Dei simplicitate et infinita perfectione; cum simplicitate quidem; quippe actualis distinctio compositionem efficit, quae est plurium distinctorum unio; cum infinita perfectione vero: nam si omnipotentia v. g. esset *actualiter* distincta a sapientia ante mentis nostrae operationem, omnipotentia non haberet id totum, quod habet sapientia, nec sapientia id totum, quod habet omnipotentia. Quare nec omnipotentia, nec sapientia esset infinite perfecta. Vide S. Bernardi rationem supra pag. 43. not. 2. adversos Gilbertum Porretanum, qui tamen errorem suum ejuravit in Concilio Rhemensi sub Eugenio III. ut idem S. Bernardus ib. refert.

(2) de vera Relig. c. 36. (3) Ibidem.

(4) Vide S. Thomam 2. 2. q. 109. a 1. sqq.

(5) 1. p. q. 16. a. 1. sqq. et q. 1. de verit. a. 1. sqq.

(6) Inutile censemus rursus agere adversus eos, qui omnem veritatem negabant, ut erant Septici. Satis enim contra ipsos in Logica dictum est. Quemadmodum nec cum

ARTICULUS I.

Utrum res dicantur verae per ordinem ad intellectum.

645. Arbitratus est P. Jacquier (1), veritatem *transcendentalem* nullam habere rationem ad intellectum esse vero ordinem eorum quae enti conveniunt. Lockius autem (2) *docet veritatem metaphysicam nihil aliud esse, quam existentiam realem rerum, conformem ideis, quibus applicavimus nomina ad res designandas.*

646. Videtur autem ita dicendum 1. quia res dicitur vera, si ei insunt proprietates omnes, quae ejus essentiam constituunt,

---

Idealistis iterum congrediendum putamus, qui res universas extra nos positas, non veras, sed apparentes esse dicunt horum enim delirium jam refutavimus, cum egimus de corporum existentia. Itaque veritatis existentium pro comperta habentes, de ejus origine primum quaerimus.

(1) Metaph. par. 1. c. 3. a. 2. n. 2. Sic autem habet : „ *Veritas* quae *transcendentalis* appellatur, est ordo eorum, quae enti conveniunt. Unde ens *verum* dicitur, „ in quo datur veritas, et in eo datur veritas, si in iis qui eidem conveniunt, ordo „ datur „. Petimus, an iste ordo sit rebus creatis intrinsecus, vel tantum extrinsecus? Intrinsecus esse non potest ex principiis P. Jacquier, qui ut supra diximus pag. 239. not. 3. docet, relationes omnes creatas esse *tantum denominatione extrinsecas*. Erit igitur ordo ille tantum extrinsecus, positus in nostro considerandi modo. Nulla igitur res creata erit intrinsece vera, sed tantum ex nostro considerandi modo. Pergit P. Jacquier : „ Hinc colligitur, *omne ens esse verum* „ (Imo vero colligitur, nullum ens creatum esse verum, nisi cum mens nostra considerat ordinem in iis quae eidem conveniunt) „ etenim quidquid enti convenit, vel essentia ipsa, vel inter attributa, et „ modos referri debet. Porro essentia est id quod primum in ente concipitur „ (Id quod primum in ente concipitur, jam concipitur ante alia quae eidem conveniunt, alioqui non esset primum quod conciperetur; non ergo concipitur cum ordine ad illa. Quia vero concipitur, debet esse verum; mens enim non concipit nisi verum, quod est ejus objectum. Itaque essentia ut primum concepta, erit vera absque ordine ad ea quae ipsi conveniunt. Non ergo veritas in ordine consistit „ ex ipsa essentia fluunt attributa, „ ita ut in essentia contineatur ratio, cur singula attributa insint; pariter, cur modi „ inesse possint, ratio in attributis continetur. .. nihil itaque in ente concipi potest, „ cujus ratio reddi non possit „. Quisnam ex hisce praemissis non putasset, P. Jacquierii conclusionem esse, veritatem *transcendentalem* pendere ab intellectu? nam et ratio ad intellectum pertinet, et concipere cur ratio reddi possit, est solius intellectus. At vero contra ipse scribit : *Veritatem entis hic consideramus absolute sine ulla ad intellectum ratione*. *Quomodo sine ulla?* Nam et ordo, auctore P. Jacquier, in nostro considerandi modo consistit; *et nihil potest in ente concipi, cujus ratio reddi non possit.* An forte aliqua alia erit in nobis facultas praeter intellectum, a qua possit reddi ratio eorum quae enti insunt? Nihilominus post tales confusas notiones, quae invicem pugnare videntur; non dubitat P. Jacquier distinctam sibi explicationem arrogare, exprobrare vero confusionem Scholasticis; ait enim, *hanc ultimam veritatis transcendentalis notionem non differre a nostra definitione, in qua distincte explicavimus quod confuse dumtaxat enunciarunt Scholastici.* Oportuit, P. Jacquier nullum, cum haec scribebat, Scholasticum consuluisse, sed praeconcepta in eos opinione fuisse loquutum. Nam si vel unum legisset S. Thomam vidisset utique quam nimium sibi ipse tribuerit, quamque perspicue distincteque Angelicus explicuerit notionem veritatis, ut paulo post dicemus.

(2) De intell. num. l. 4 c. 5 § 11.

v. g. aurum dicitur verum, cui insunt omnes proprietates constituentes essentiam auri. Veritas ergo consistit in ordine eorum quae enti conveniunt.

647. II. Verum convertitur cum ente, ut dictum est (1). Sed ens non dicitur per ordine ad intellectum. Ergo neque verum.

648. III. Omne quod est in aliquo, consequitur illud in quo est. Si ergo veritas est in intellectu, judicium de veritate pendebit ab existimatione, atque ita verum erit quidquid quisque opinatur.

Prop. *I. Res dicuntur verae per ordinem ad intellectum; II. ideoque veritas principalius in intellectu, quam in rebus reperitur.*

649. Prob. 1. p. ratione S. Thomae (2). Sicut bonum, ita et verum sunt proprietates, sive modi consequentes omne ens in ordinem ad aliud, prout unum ens est alteri conveniens. Atqui bonum exprimit convenientiam ad appetitum; atque ideo bonum dicitur esse, quod omnia appetunt, ut infra ostendemus. Ergo verum exprimere debet convenientiam entis ad intellectum; neque enim aliae sunt facultates, cum quibus omne ens possit convenire. Res igitur dicuntur verae per ordinem ad intellectum (3).

650. Alteram partem demonstrat idem S. Thomas (4) hac ratione, quam ipsismet ejus verbis describendam arbitramur: *Res*, inquit, *non dicitur vera, nisi secundum quod est intellectui adaequata; unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu. Sed sciendum, quod res aliter comparantur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus caussat res; unde est mensuratio rerum quae per ipsum fiunt; sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus. et ita res mensurant ipsum. Ex quo patet, quod res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum... sed sunt*

---

(1) § 581. (2) q. 1. de verit. a. 1.

(3) Audiendus est idem S. Thomas loc. cit. ubi profunde simul ac perspicue explicat notionem veri; „ Prima ergo, *inquit*, comparatio entis ad intellectum est, ut ens „ intellectui correspondeat; quae quidem correspondentia, adaequatio rei, et intellectus „ dicitur, et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum su„ pra ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei, et intellectus, ad quam con„ formitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei praecedit ratio„ nem veritatis; sed cognitio est quidam veritatis effectus. Secundum hoc ergo tripli„ citer veritas, et verum definiri invenitur. Uno modo secundum id quod praecedit ra„ tionem veritatis, et in quo verum fundatur: et sic Augustinus definit in l. Solilo„ qu. (2. „ c. 5.) *verum est id quod est*... Et alio modo definitur secundum id quod „ formaliter rationem veri perficit... et sic dicit Anselmus in l. de verit. c. 12. *veri„ tas est rectitudo sola mente perceptibilis*; rectitudo enim ista secundum adaequa„ tionem quamdam dicitur... Et tertio modo definitur verum secundum effectum con„ sequentem et sic definit... Augustinus in l. de vera Relig. c. 36. *Veritas est qua o„ stenditur id quod est*. Et in eodem c. 32. *Veritas est, secundum quam de in„ ferioribus judicamus* „.

(4) loc. cit. 2. 2.

mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensura, non mensuratus: res autem naturalis mensurans, et mensurata; sed intellectus noster est mensurans; non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum. Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, inquantum implet hoc, ad quod est ordinata per intellectum divinum, ut patet per Anselmum in l. de Ver. et Augustinum in l. de vera Religione. Secundum autem adaequationem ad intellectum humanam, dicitur res vera, inquantum nata est de se formare veram existimationem; sicut e contrario res falsae dicuntur, quae natae sunt videri quae non sunt aut qualia non sunt... Prima autem ratio veritatis per prius inest rei, quam secunda; quia prior est comparatio ad intellectum divinum, quam humanum; unde etiamsi intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remaneret (1).

651. Itaque res, ut idem S. Thomas animadvertit (2), ad intellectum ordinari possunt, vel *per se* et *principaliter*, vel *per accidens* et *secundario*; *per se* quidem et *principaliter* ad intellectum illum a quo pendet earum esse; *per accidens* vero, et *secundario* ad intellectum, a quo tantum cognosci possunt; quemadmodum domus *per se*, et *principaliter* comparatur ad intellectum artificis, a quo pendet ut sit; *per accidens* et *secundario* ad intellectum alterius, a quo cognoscitur. Cum autem res naturales in suo esse pendeant ab intellectu divino; ab aliis vero intellectibus sint tantum cognoscibiles *per se*, et *principaliter*; dicuntur verae, quia concordant cum ideis in mente divina existentibus; *minus* vero *principaliter*, et *secundario* per ordinem ad intellectum creatum; atque adeo veritas rerum naturalium posterior est intellectu divino, prior intellectu creato. Veritas ergo *proprie* dicta secundum quam res dicuntur verae est *principaliter* in intellectu divino, *minus principaliter* in intellectu creato. In rebus autem creatis est veritas *improprie* dicta; non enim res naturales *proprie* dicuntur verae, nisi per ordinem ad intellectum divinum, ut dictum est (3).

652. Ad primum respondemus cum S. Thoma (4), rationem illam probare tantum, res dici posse veras *fundamentaliter*, respectu intellectus creati, ex proprietatibus, quae dimanant, et insunt essentiae (5), ratio enim entis praecedit rationem veritatis,

(1) Expendat P. Jacquier, utrum in hoc ratiocinio sit aliquid confusum, desinatque in Scolasticos saltem universos invehere, uti tam saepe facit. (2) 1. p. q. 16. 2. 1.

(3) § 619. Vide S. Thom. q. 1. de ver. 2. 4. (4) q. 1. de ver. a. 1.

(5) Cum proprietates dimanent ab essentia, supponunt eam jam constitutam; quare negamus quod ait P. Jacquier, proprietatess constituere essentiam.

quae in ente fundatur. At vero neque essentia neque proprietates ab ea dimanantes, verae *formaliter* dici possunt, nisi per adaequationem ad intellectum; ad creatum quidem, quia natae sunt de se formare veram existimationem; ad divinum vero quia sunt conformes ideis in mente divina existentibus; nulla enim veritas in re quapiam esse potest, nisi ejus essentia, et proprietates sint conformes ideis divini intellectus, a quibus res universae habent id quod sunt. Verum igitur aurum in hoc differt a falso, quia verum aurum habet essentiam, et proprietates respondentes ideis, quae sunt in intellectu divino de vero auro. Falsum vero dicitur aurum, non quod nullam habet veritatem; habet enim essentiam suam, quae etiam est conformis ideae divini intellectus; sed quia mens humana deficit in ejus cognitione, et id quod competit auro, attribuit alteri metallo, quod non est aurum (1).

653. Ad secundum respondet S. Thomas (2): *Verum dicitur per prius de intellectu, et per posterius de re sibi adaequata, et utroque modo convertitur cum ente; sed diversimode, quia secundum quod dicitur de rebus, convertitur cum ente per praedicationem; omne enim ens est adaequatum intellectui divino, et potens sibi adaequare intellectum humanam, et econverso. Si autem accipiatur verum, prout dicitur de intellectu, sic convertitur cum ente quod est extra animum non per praedicationem, sed per convenientiam, eo quod cuilibet vero intellectui oportet quod respondeat ens aliquod, et e converso.*

654. Tertium argumentum solvit idem Angelicus (3): Illud, » *inquit*, quod est in aliquo, non sequitur illud in quo est, nisi » quando caussatur ex principiis ejus; unde lux quae caussatur » in aere ab extrinseco, scilicet ex sole, sequitur motum Solis » magis quam aerem. Similiter etiam veritas, quae in anima caus- » satur a rebus, non sequitur existimationem animae, sed existen- » tiam rerum: ex eo enim, quod res est, vel non est, oratio vera, » vel falsa dicitur, et intelligitur similiter ».

ARTICULUS II.

Utrum una tantum sit veritas.

655. Videtur veritas esse una tantum I. quia sicut se habet veritas ad res veras, ita tempus ad temporalia. Sed tempus respectu omnium temporalium est unum. Ergo una est veritas respectu omnium verorum.

656. II. Nisi una tantum esset veritas, variatis rebus veris, variaretur veritas. Sed rebus veris variatis, veritas non variatur. Ergo una tantum est veritas.

---

(1) Confer S. Thom. 5. Metaph. lect. 22.
(2) q. 1. de ver. 2 2. ad 1. (3) Ibid. ad 3.

657. III. Veritas est major mente humana; haec enim non judicat de veritate, sed judicat secundum veritatem. Sed in rebus creatis nihil est majus mente humana, nisi Deus. Veritas ergo non est, nisi Deus; ideoque una tantum est veritas.

Prop. *I. Si veritas accipiatur proprie. dicta, secundum quam omnia principaliter vera sunt: omnia sunt vera una tantum veritate. II. Si autem accipiatur veritas proprie dicta, secundum quam res secundario dicuntur verae; plurium verorum plures sunt veritates. III. Si vero accipiatur veritas improprie dicta, secundum quam omnia dicuntur vera; sicut plurium verorum plures sunt veritates, ita unius rei una est veritas.*

658. Ita S. Thomas (1). Probatur 1. p. Ex demonstratis (2) omnia *principaliter* dicuntur vera per ordinem ad intellectum divinum, a quo res naturales pendent in esse, et a quo caussantur. Sunt ergo verae per ordinem ad veritatem intellectus divini. Haec veritas una est, cum sit ipse Deus unus. Ita ergo omnia sunt vera una tantum veritate.

659. Altera pars sequitur ex dictis (3): nam veritas proprie dicta, *secundario* dicitur per ordinem ad intellectum creatum. Sed intellectus creati diversi sunt; et unus intellectus creatus plures veritates potest cognoscere. Ergo plurium verorum plures sunt veritates.

660. Tertia pars constat etiam ex dictis (4): nam veritas *improprie* dicta, est in rebus, quae dicuntur verae. Res autem ipsae diversae sunt invicem, et unaquaeque earum est una. Sicut ergo plurium verorum plures sunt veritates, ita unius una est veritas.

661. Ad primum respondemus cum S. Thoma (5), unam esse veritatem, quae est mensura omnium rerum verarum, scilicet, veritatem intellectus divini; quemadmodum una et mensura omnium temporalium, scilicet tempus. Veritas autem in intellectu humano, et in rebus, non est mensura, sed mensurata, et ideo est diversa.

692. Ad secundum dicimus, non variari veritatem variatis rebus, si sermo sit de veritate intellectus divini. Attamen veritas quae est in rebus, vel in anima variari potest ad varietatem rerum, et intellectuum (6).

663. Ad tertium respondet Angelicus (7): » Veritas, secundum ,, quam anima de omnibus judicat, est veritas prima. Sicut enim ,, a veritate intellectus divina effluunt in intellectum Angelicum spe-

---

(1) 1. p. q. 16. 2. et q. 1. de ver. 4. (2) § 651.
(3) Ibidem. (4) Ibidem. (5) loc. cit. ad 1.
(6) Ibidem ad 3. (7) Ibidem ad 5.

„ cies rerum innatae, secundum quas omnia cognoscit; ita a ve-
„ ritate intellectus divini exemplariter procedit in intellectum no-
„ strum veritas primorum principiorum secundum quam de om-
„ nibus judicamus. Et quia per eam judicare non possumus, nisi
„ secundum quod est similitudo primae veritatis: ideo secundum
„ primam veritatem de omnibus dicimur judicare „.

ARTICULUS III.

Utrum una veritas sit altera major.

664. Videtur affirmandum, 1. quia Deus est prima, et summa veritas: veritates autem creatae limitatae sunt. Una igitur veritas est altera major.

665. II. Datur una bonitas altera major. Ergo dari etiam debet una veritas major altera.

666. III. Veritas principiorum major est veritate conclusionum; etenim illa se habet ut caussa respectu istius: caussa autem perfectior est suo effectu.

Prop. *I. Veritas, prout est adaequatio intellectus, et rei, non suscipit magis, et minus: nec datur proinde una veritas altera major. II. Si vero consideretur ipsum esse rei, in quo verum fundatur, datur una veritas altera major.*

667. Est haec S. Thomae sententia (1). Prob. 1. p. Ratio aequalitatis non suscipit magis, et minus: nam quod est majus, vel minus altero, jam non est illi aequale. Si ergo veritas accipiatur, prout est adaequatio rei, et intellectus, non datur una veritas altera major (2).

668. Ostenditur 2. p. Si consideretur ipsum esse rei, in quo veritas fundatur, eadem est dispositio rerum in esse, et in veritate. Quae igitur sunt magis entia, sunt magis vera. Sub hac ergo consideratione datur una veritas altera major (3).

669. Ad primum responsio patet ex dictis (4); Deus enim sicut est summum ens a se existens; ita est summa veritas a se. Creaturae autem, sicuti a Deo habent esse; ita a Deo habent quod verae sint magis, vel minus, prout magis, vel minus divinam essentiam participant.

(1) De spir. creat. q. 5. a. 9. ad 1.

(2) Sic in Fide quoad assensum praestitum veritatibus revelatis non potest unus altero magis credere; quippe si quis vel minimum dubitet, nec habeat ut omnino certas veritates revelatas, jam non amplius habet fidem. S. Thom. ibid.

(3) In Fide idipsum contingit. Quare S. Thomas loc. cit. „ Sic etiam, *inquit*, contingit in his quae sunt fidei; unde Apostolus 1. Cor. 15. probat resurrectionem mortuorum futuram per resurrectionem Christi. „

(4) § praec.

670. Ad secundum dicimus cum S. Thoma (1), motum appetivae virtutis terminari ad res; motum vero virtutis cognoscitivae terminari ad animam; appetitus enim trahitur ab objecto; intellectus vero trahit ad se objectum. Quare bonum quod appetitus persequitur, per prius est in rebus, et per posterius in voluntate. Et quia res sunt magis vel minus bonae, prout magis vel minus participant rationem entis, ideo datur major, vel minor bonitas, sicut datur major, vel minor veritas, si consideretur esse rei, in quo veritas fundatur. Cum autem in veritate reperiatur insuper adaequatio rei cum intellectu; veritas enim per prius est in intellectu, et posterius in rebus, ideo secundum hanc considerationem non est una veritas altera major.

671. Ad tertium respondemus cum S. Thoma (2), conclusiones pendere in suo esse a principiis: et *propter hoc etiam in scientiis demonstrativis magis creduntur principia, quam conclusiones.*

ARTICULUS IV.

Utrum res aliqua sit falsa.

672. Videtur negandum, I. quia veritas est adaequatio rei, et intellectus, sicut falsitas consistit in eorum inaequalitate. Sed omnis res est adaequata divino intellectui, cum nihil possit esse aliter ac Deus cognoscit. Nulla igitur res est falsa.

673. II. Verum est id quod est, sicut falsum est quod non est. Sed quod non est, nulla res est. Nulla ergo res est falsa.

674. III. Sicut se habent verum, et falsum; ita bonum, et malum. Sed malum fundatur in bono. Ergo falsum deberet fundari in vero: quod videtur esse non posse; sic enim idem esset verum, et falsum.

Prop. *I. Si res comparentur ad intellectum divinum, nulla res potest dici falsa. II. Si autem comparentur ad intellectum humanum, aliquae res dici possunt falsa.*

675. Prob. I. p. ratione S. Thomae (3). Aliquid comparari potest ad intellectum divinum, vel ut mensuratum ad mensuram, sicuti sunt omnia quae positive a Deo fiunt, et in rebus inveniuntur; proveniunt enim ab arte divini intellectus; vel ut cognitum ad cognoscens, sicut sunt negationes, et defectus, quae a Deo non fiunt, sed tamen cognoscuntur. Atqui sive uno sive altero modo res comparentur ad divinum intellectum, verae sunt; adaequantur enim intellectui divino, vel sicut mensuratae ad mensuram, vel sicut cogni-

(1) q. 1. de ver. a. 2. (2) q. 1. de charit. a. 9. ad .
(3) q. 1. de ver. a. 10.

tae ad cognoscentem. Si igitur res comparentur ad divinum intellectum, universae verae sunt, nec ulla dici potest falsa (1).

676. Prob. 2. p. ex eodem S. Thoma (2). Intellectus noster notitiam rerum accipit a sensibus, a quibus cognitio nostra sumit initium, ut in Logica ostendimus (3). Res ergo notitiam sui faciunt in anima per ea quae exterius apparent. Multoties autem sensibiles qualitates demonstrant naturam, quae eis non subest, ut cum exterius apparet color auri in aliquo cui natura auri non subest. Tunc vero potest intellectus decipi (4), accipiendo unam rem pro alia. Sic autem invenitur in qualitas rei, et intellectus, quae quodammodo ex ipsa re caussatur per ea quae de ipsa apparent. Si ergo res comparentur ad intellectum humanum, aliquae possunt dici falsae. *Sed quia*, inquit S. Thomas (5), *comparatio rei ad intellectum Divinum est essentialis, secundum eam per se dicitur vera; sed comparatio ad intellectum humanum est accidentalis secundum quam non dicitur absolute vera; ideo simpliciter loquendo, omnis res vera est, et nulla res est falsa.*

677. Ad primum respondemus, eo confirmare priorem propositionis nostrae partem.

678. Ad secundum concedimus, falsam rem nullam esse, cum falsitas non sit ens. Verumtamen, ut Angelicus admonet (6), sicut res comparata ad intellectum secundum id quod est, dicitur vera; ita eadem res secundum id quod non est dicitur falsa.

679. Ad tertium concedimus, falsum fundari in vero, sicut malum fundatur in bono. Quare, ut ex S. Augustino (7) advertit S. Thomas (8) *tragaedus qui repraesentat veras personas in theatris, non esset falsus, nisi esset verus tragaedus. Similiter equus pictus non esset falsus equus, nisi esset vera pictura.* Nec propterea sequitur idem esse verum, et falsum; sicut non sequitur idem esse bonum, et malum, licet malum fundetur in bono; non enim referuntur ad idem secundum idem.

QUAESTIO XV.

De Bono, Perfecto, et Malo.

680. Conjunctim haec tria consideramus; nam, ut advertit

---

(1) Eadem est S. Anselmi sententia l. de ver. c. 7. sqq.

(2) loc. cit.

(3) Tom. 1. § 337. sqq.

(4) Potest, inquimus, decipi: nam, ut S. Thomas advertit loc. cit. „ res non est „ hoc modo caussa falsitatis in anima, quod necessario falsitatem causset, quia ve„ ritas, et falsitas praecipue in judicio animae existunt: anima vero inquantum de „ rebus judicat, non patitur a rebus, sed magis quodammodo agit.

(5) loc. cit.

(6) 1. p. q. 17. a. ad. 1.

(7) l. 2. Soliloq. c. 10.

(8) q. 1. de ver. 2. 10. ad 3.

S. Thomas (1), *unumquoque dicitur bonum, inquantum est perfectum; bonum enim idem est ac appetibile: perfectum vero habet rationem appetibilis et boni* (2): *nam omnia appetunt suam perfectionem* (3). Malum vero opponitur bono; quare sicut ratio boni in perfectione, ita ratio mali in privatione perfectionis, sive imperfectione consistit (4). Bonum autem, et malum, aliud est *transcendentale*, quod *metaphysicum* vocant; et bonum quidem convertitur, sicut et verum, cum ente: malum autem privationem entitatis, sive potius defectum aliquem entitati adjunctum praesefert, quemadmodum in creaturis est limitatio ad certum genus. Aliud est bonum *physicum* in collectione perfectionum physicarum consistens: malum vero *physicum* privatio est alicujus physicae perfectionis, ut malum poenae. Aliud est bonum *morale*, quod consistit in conformitate cum regulis morum; cui opponitur malum *morale* quod in difformitate ab iisdem regulis est repositum. Nunc autem potissimum agimus de bono *transcendentali*, et malo ipsi opposito: nam de bono, et malo *morali* ad Ethicam pleno jure tractatio spectat. Ordine igitur procedentes, quaeremus 1. de perfectione, quae est bonitatis fundamentum. 2. de ratione, in qua bonum consistit. 3. de mali origine. Sic vero omnis erit absoluta Ontologica disputatio.

ARTICULUS I.

Utrum perfectio entium sit repetenda a fine.

681. Videtur ita dicendum (5) 1. quia perfectio est fundamentum bonitatis, ut dictum est (6). Bonum autem vel est ipse finis, vel saltem est medium ad finem; ex supra dictis (7). Entium igitur perfectio repetenda est a fine.

682. II. Horologium dicitur perfectum, si omnes ejus partes ita sunt apte, concinneque dispositae, ut horas accurate demonstrent; qui sane est horologii finis. Idem contingit in ceteris entibus sive artificialibus, sive naturalibus (8); quidquid enim fit, ob aliquem finem fit. A fine igitur perfectio entium repetitur.

---

(1) 1. p. q. 5. a. 5. (2) Ibid. a. 3. (3) Ibid. a. 7.

(4) Vide S. Thom. 1. con. Gen. c. 39.

(5) In hac sententia videtur fuisse P. Jacquier Metaph. par. 1. c. 3. a. 2, n. 3. ubi post traditam perfectionis definitionem: Perfectio est consensus in varietate, seu plurium a se invicem differentium in unum consensio, *addit*, Per consensum intelligimus tendentiam ad eundem finem obtinendum. Putat vero hanc perfectionem a Scholasticis dici bonitatem transcendentalem. Quam vero fuerit deceptus, ex infra dicendis apprime constabit.

(6) § praec. (7) § 252.

(8) Genuensis Metaph. par. 1. c. 8 defin. 75. postquam ait: *ea res dicitur perfecta, quae ita facta est, ut nihil ei desit, quo fini suo respondeat:* „ Atque hac,

Prop. *Perfectio quandoque repetitur ex forma totius, quae ex integritate partium consurgit: quandoque ex virtute, qua res quaepiam praedita est: quandoque ex fine, qui est vel operatio ipsa, vel aliquid aliud, ad quod per operationem pervenitur.*

683. Declaramus propositionem cum S. Thoma (1), simulque doctrinam de perfectione, quam juniores Philosophi tenebris obvolverunt, illustramus. Itaque tribus modis aliquid esse perfectum potest, uno modo, *secundum quod res in sua substantia est perfecta: quae quidem perfectio est forma totius, quae ex integritate partium consurgit* (2). Perfectum enim hoc modo dicitur illud, cui nihil deest ad sui integritatem, sive essentialem, sive quantitativam, seu *extra quod non est accipere aliquam ejus particulam* (3). Sic homo dicitur essentialiter perfectus in sua specie ex hoc quod constat ex anima rationali, et corpore; dicitur vero corporis integritate perfectus, si nulla ei desit corporis pars; magnitudine autem dimensiva perfectus dicitur, si justam habeat staturam, proportionemque membrorum. Hanc appellare possumus *perfectionem entitatis.*

684. ,, Alio modo, *subdit S. Thomas* (4), dicitur aliquid ,, perfectum secundum virtutem, quod non habet superabundantiam ad hoc quod aliquid bene fiat secundum genus illud, et ,, similiter nec defectum; hoc enim dicimus bene se habere, ,, quod nihil habet nec plus, nec minus, quam debet habere. ,, Et sic dicitur perfectus Medicus, quando non deficit ei aliquid, quod pertineat ad speciem propriae virtutis. ,, Virtus ,, enim cujuslibet est, quae bonum facit habentem, et opus ejus ,, bonum reddit (5),,. Hanc vocamus *perfectionem virtutis*, quia

---

inquit, notione disputatur, perfecta, necne sint artium humanarum opera, aut naturae res. Sed earum quaestionum solutio a duobus pendet 1. ut earum rerum fines probe *intelligantur*; 2. ut plene earum cum iis finibus congruentia comprehendatur ,,: Quid? naturae res, aut artium humanarum perfectae non erunt, si homines non *intelligant* earum fines; vel earum cum iis finibus congruentiam non *comprehendant?* Non ergo perfectum erit horologium, si quis (modo non sit artifex) non probe intelligat, comprehendatve dispositionem rotarum ad horas accurate demonstrandas? Quaenam connexio inter hominum intelligentiam, comprehensionemve, et perfectionem operum praesertim naturae? An ne pendent opera Dei, ut sint perfecta, a nostra intelligentia, comprehensioneve? Intelligant, necne homines, comprehendantve rerum naturae fines, *Dei perfecta sunt opera*, ut dicitur Deuter. 32. v. 4. Antequam ullus esset homo, *vidit Deus lucem, quod esset bona*, ut habetur Gen. 1. v. 4. Et v. 31. statim post descriptam hominis formationem, dicitur: *Viditque Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.*

(1) 5. Metaph. lect. 18. (2) S. Thomas 1. p. q. 73. a. 1.

(3) lect. 18. cit. (4) Ibidem.

(5) Ut idem S. Thomas advertit loc. cit. *Secundum hunc modum utimur translative nomine perfecti etiam in malis; dicimus enim perfectum sycophantam*,

virtus est quaedam perfectio rei. Ut autem idem S. Thomas advertit (1) *uterque modus perfectionis attenditur secundum interiorem perfectionem.*

685. Tertius perfectionis modus desumitur ex fine, qui quidem *vel est operatio*, ad quam virtus ordinatur, *sicut finis cytharistae, est cytharizare*, et finis horologii est demonstrare horas; *vel est aliquid, ad quod per operationem pervenitur, sicut finis aedificatoris est domus, quam aedificando facit* (2). Cum ergo res ita est comparata, ut finem, propter quem instituta est, consequatur, habet *perfectionem finis*, sicut homo cum consequitur beatitudinem (3).

686. Quoniam vero non omnia ad hosce perfectionis modos similiter se habent, ideo quaedam magis, quaedam minus perfecta secundum se dicuntur. Et quidem Deus, qui omnia excedit; et a nullo potest excedi; cum sit purus actus, infinite perfectus est, *cui nulla deest de omnibus perfectionibus in singulis generibus inventis* (4). Alia vero dicuntur perfecta in aliquo tantum genere, habent tamen alia perfectiora in aliis generibus. Qua de re egregie S. Thomas (5): ,, Deus, *inquit*, per suam providentiam ,, omnia ordinat in suam bonitatem .... Quia vero omnem creatam substantiam a perfectione divinae bonitatis deficere necesse est; ad hoc ut perfectius divinae bonitatis similitudo ,, communicaretur, oportuit esse diversitatem in rebus, ut quod ,, perfecte ab aliquo uno repraesentari non potest, per diversa ,, diversimode perfectiori modo repraesentaretur: nam et homo cum ,, mentis conceptum uno vocali verbo videt sufficienter exprimi non ,, posse, verba diversimode multiplicat ad exprimendam per diversa suae mentis conceptionem. Et in hoc etiam divinae perfectionis eminentia considerari potest, quod perfecta bonitas,

---

idest, calumniatorem, et perfectum latronem, quando in nullo deficiunt ab eo, quod competit eis, inquantum sunt tales. Nec est mirum, si in istis quae magis sonant defectum, utimur nomine perfectionis.... quia sic se habent in suis operationibus, licet malis, sicut boni in bonis.

(1) loc. cit. (2) 1. p. q. 73. a. 1.

(3) Idem S. Thomas lect. 18. cit. ,, Qui, *ait*, consequitur finem suum in malis, magis dicitur deficiens, quam perfectus, quia malum est privatio perfectionis debitae. In quo patet quod mali, quando suam perficiunt voluntatem, non sunt feliciores, sed miseriores ,, Addit vero: ,, Quia omnis finis est quoddam ultimum, ideo per quamdam similitudinem trasferimus nomen perfectionis ad ea quae perveniunt ad ultimum, licet illud fit malum, sicut dicitur aliquid perfecte perdi, vel corrumpi, quando nihil deest de corruptione, vel perditione rei ,, Vide eund. S. Th. 1. 2. q. 55. a. 3. ad 1.

(4) S. Thom. lect. cit. Qua ex re consequitur, nullam esse posse rem creatam ita perfectam, quae non habeat admixtam aliquam imperfectionem. Quare S. Augustinus Enar. in Psal. 98 n. 12. ajebat: *Quod perfectum jam videtur hominibus, illi perfectioni jam imperfectum est.* Quaecumque enim res creata, quamlibet perfecta, limitata est; limitatio autem est imperfectio.

(5) l. 3. con. Gen. c. 97

„ quae in Deo est unite; et simpliciter, in creaturis esse non „ potest, nisi secundum diversum modum, et per plura „. Itaque res creatae aliae aliis sunt perfectiores, quia diversimode participant divinam bonitatem, aliae aliis perfectius.

687. Pergit S. Thomas, ostenditque, unde diversitas perfectionis essentialis in creaturas derivetur: *Res*, ait, *per hoc diversae sunt, eo quod formas habent diversas, a quibus speciem sortiuntur. Sic igitur ex fine* (nimirum ex divina bonitate, ad quam Deus omnia ordinat) *sumitur ratio diversitatis formarum in rebus. Ex diversitate autem formarum sumitur ratio ordinis in rebus, cum enim forma sit, secundum quam res habet esse: res autem quaelibet, secundum quod habet esse, accedat ad similitudinem Dei, qui est ipsum esse simplex; necesse est, quod forma nihil sit aliud, quam divina similitudo participata in rebus... Similitudo autem ad unum simplex considerata, diversificari non potest, nisi secundum quod magis, et minus similitudo est propinqua, vel remota: quanto autem aliquid propinquius a divinam similitudinem accedit, perfectius est: unde in formis differentia esse non potest, nisi per hoc quod una perfectior existit, quam alia... Et hoc evidenter apparet naturas rerum speculanti. Inveniet enim, si quis diligenter consideret, gradatim rerum diversitatem compleri: nam supra inanimata corpora inveniet plantas, et super has irrationabilia animalia, et super haec intellectuales substantias, et in singulis horum inveniet diversitatem, secundum quod quaedam sunt aliis perfectiora intantum quod ea quae sunt suprema inferioris generis, videntur propinqua superiori genere, et econverso, sicut animalia immobilia sunt similia plantis...: unde patet, quod rerum diversitas exigit, quod non sint omnia aequalia, sed sit ordo in rebus et gradus* (1) Major igitur, aut minor perfectio essentialis rerum desumitur ex diversitate formarum, per quas magis, vel

(1) Idem S. Thomas in I, de Caus. lect. 18. „ Omnes, *inquit*, gradus rerum ad tria videntur reduci, quae sunt esse, vivere, et intelligere; et hoc ideo, quia unaquaeque res potest tripliciter considerari. Primo, secundum se, et sic convenit ei esse. Secundo, prout tendit in aliquid, aliud, et sic convenit ei moveri. Tertio secundum quod alia in se habet; et sic convenit ei cognoscere, quia secundum hoc cognitio perficitur quod cognitum est in cognoscente, non quidem materialiter, sed formaliter. Sicut autem habere aliquid in se formaliter, et non materialiter, est nobilissimus modus habendi, vel continendi aliquid; ita moveri a seipso est nobilissimus mobilitatis modus: et in hoc consistit ratio vitae; nam ea dicimus viventia, quae se aliqualiter movent. Esse igitur quod est primum, commune est omnibus, sed non quia pertingunt ad illam perfectionem, quod sint sui ipsorum motiva. Unde non omnia sunt viventia, sed quaedam, quae sunt perfectiora in entibus. Rursus, quia eorum quae sunt motiva sui ipsorum, vel aliorum, non omnia sunt motiva per modum cognitionis, sed solum illa, in quibus principium motionis est aliquid formale absque mate-

minus res accedunt ad divinam similitudinem eis participatam.

688. *Ex diversitate autem formarum* (sequitur S. Thomas) *secundum quas rerum species diversificantur, sequitur et operationum differentia* (adeoque et differentia majoris, vel minoris perfectionis virtutum, ut aliquid fiat). *Cum enim unumquodque agat, secundum quod est actu; quae enim sunt in potentia, secundum quod hujusmodi, inveniuntur actionis expertia: est autem unumquodque ens actu per formam; oportet quod operatio ejus sequatur formam ipsius.* Major igitur, vel minor perfectio virtutis sequitur majorem, vel minorem perfectionem formae, prout haec magis vel minus accedit ad divinam similitudinem.

689. De majori, vel minori perfectione comparata ad finem, ita S. Thomas: *Quia vero per propriam actionem res quaelibet ad proprium finem pertingit, necesse est, et proprios fines diversificari in rebus, quamvis sit finis ultimus omnibus communis.* Si ergo finis ultimus a Deo intentus, idest, ejusmet bonitas spectetur, res ad perfectiorem finem ordinari nequeunt. Si vero spectentur fines ipsarum rerum, ad quos per proprias operationes pertingere possunt, perfectiores sunt illae, quae ad perfectiorem finem ordinantur. Sic homo est perfectior reliquis animalibus, quia ordinatur ad perfectiores operationes, cujusmodi sunt intelligere, et velle, et ad finem ultimum, perfectissimum scilicet Deum clare videndum, et possidendum (1).

---

ria; non omnia viventia pertingunt ad gradum cognitionis, sed solum illa, in quibus principium motionis est aliquid formale absque materia. Nam et ipse sensus est susceptivus specierum sine materia ,,.

(1) Profundissima S. Thomae doctrina, quam descripsimus, invicte probat 1. existentiam formarum; cum enim creatae res perfectione differant, vel sunt ipsae formae quae diversimode accedunt ad divinam similitudinem, uti sunt substantiae immateriales; vel diversitatem perfectionis habent a formis, si sint substantiae materiales; non enim eam habere possunt a materia, quae non est principium perficiens, sed potius ipsa perficitur.

Probat 2. quod loc. cit. expresse Angelicus explicat, nempe, *quomodo divinae providentiae dispositio habeat rationem.* Qua de re consulenda sunt cetera, quae S. Doctor ibidem habet solidissime, invictissimeque; nos enim, ne simus longiores, ea praetermittere cogimur: optamus vero, ut a singulis legantur. Perspicietur namque mirifice confirmatum quod adversus Leibnitium scripsimus § 375. sqq. *de ratione sufficiente* existentiae contingentium. Referimus dumtaxat conclusionem S. Doctoris; *Sic ergo, cum quaeritur propter quid de aliquo effectu naturali, possumus reddere rationem ex aliqua proxima caussa; dum tamen sicut in primam reducamus omnia in voluntatem divinam. Sicut si quaeratur, quare lignum est calefactum ad praesentiam ignis, dicitur quod calefactio est naturalis actio ignis; hoc autem, quia calor est proprium accidens ejus: hoc autem consequitur propriam formam ejus; et sic inde quousque perveniatur ad divinam voluntatem. Unde si quis respondet quaerenti, quare lignum calefactum est, quia Deus voluit, convenienter quidem respondet, si intendit reducere quaestionem in primam caussam; inconvenienter vero, si intendit omnes alias excludere caussas.*

690. Et per haec patet responsio ad objecta; concedimus enim, omne ens creatum ordinari ad aliquem finem; non omnis tamen perfectio desumitur a fine, ut dictum est (1). Imo cum perfectum habeat rationem boni, et appetibilis, ut diximus (2): bonum vero, et appetibile habeat rationem caussae finalis, ut S. Thomas ostendit (3); sequitur, perfectum habere rationem finis, vel ultimi, vel intermedii.

ARTICULUS II.

Utrum recte dicatur bonum esse illud quod omnia appetunt.

691. Rationem bonitatis explicaturi, exponimus definitionem, sive potius descriptionem boni (4). Arbitratus fuit Lockius (5), *bonum esse omne id quod voluptatem producere, et augere, aut dolorem minuere, atque contrahere in nobis possit, malum vero id omne esse, cui proprium sit, augere in nobis dolorem, aut voluptatem imminuere* (6). At vero P. Jacquier (7): ,, Bonum, *inquit*, apud Metaphysicos omnes ens dicitur, ,, quod habet quidquid habere debet, ut eum usum impleat, ,, ad quem a Supremo rerum omnium Conditore destinatum ,, est (8) ,,.

692. Videtur autem non recte bonum explicari per omnium appetitionem, I. quia nemo appetere quidquam potest, nisi cognitio praecedat: innumera autem sunt destituta cognitione, quae tamen et bona sunt, et tendunt in bonum.

693. II. Omnia sunt bona ex participatione summi Boni. Ergo potius bonum denominari debet ex divina bonitate.

694. III. Ratio boni reponitur a S. Thoma (9) post S. Augustinum (10), in modo, specie, et ordine. Non ergo constituenda est in appetibilitate.

---

(1) § 683. sqq. *(2)* § 680. *(3)* 1. p. q. 5. a. 4.

(4) *Bonum*, inquit S. Thomas I. Ethic. lect. I. *cum ente convertitur. Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut caussae per proprios effectus.*

(5) I. 2. de intell. hum. c. 20. § 2.

(6) Plane ad Epicureorum mentem, qui bonitatem in deliciis, et voluptatibus collocabant. *Qui autem sunt Christi, carnem suam crucifixerunt cum vitiis, et concupiscentiis*, ajebat Apostolus ad Gal. 5. v. 24

(7) Metaph. par. I. c. 3. a. 2. n. 6.

(8) Haec definitio non explicat propriam rationem boni: nam perfectio non alia ratione fundat bonum, nisi quia perfectum est appetibile; unumquodque enim suam perfectionem appetit. *Deus tam bonus est*, inquit S. Augustinus l. 5. Oper. imperf. con. Jul. n. 60. *ut malis quoque utatur bene, quae omnipotens esse non fineret, si eis bene uti summa sua bonitate non posset.* Deus igitur utitur bene etiam malis, nec tamen mala desinunt esse mala, licet usus Dei sit bonus.

(9) I. p. q. 5. a. 5. (10) l. de nat. boni c. 3.

695. IV. Multa sunt in seipsis bona, quae tamen a multis non appetuntur; v. g. cibus qui appetitur ab uno homine, non appetitur ab alio; et studium sapientiae, quod uni placet, alteri displicet. Non ergo bonum est quod omnia appetunt.

Prop. *Bonum universim acceptum, est illud quod omnia appetunt.*

696. Demonstratur ex S. Thoma (1). Unumquodque ens intantum est bonum, inquantum est perfectum, ut dictum est (2). Perfectum autem habet rationem appetibilis, quia unumquodque suam perfectionem appetit. Bonum ergo universim acceptum, in hoc consistit, quod sit appetibile. Est igitur illud quod omnia appetunt. Praeterea bonum habet rationis finis (3). Finis autem

---

(1) Quaest. cit. a. 1. sq. *(2)* § 680.

(3) Idem S. Thomas q. cit. a. 4. ad 1. explicans differentiam inter bonum, et pulchrum: „ Est, *inquit*, bonum quod omnia appetunt, et ideo habet rationem finis: nam appetitus est quidam motus ad rem, pulchrum autem respicit vim cognoscitivam; pulchra enim dicuntur, quae visa placent: unde pulchrum in debita proportione consistit; quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in similibus: nam et sensus ratio quaedam est *(seu rationem proportionis praesefert)* et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem; similitudo autem respicit formam; pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis „. De pulchritudine multis disserueral Plato, praesertim in *Phaedro* et in *Hippia maiori*. Platonici ingenitam posuere pulchritudinis ideam. Vide Ficinum in *Hippiam majorem*. Genuensis Metaph. par. 1. defin. 85. putat, *esse ideam quamdam pulchri humanae rationi communem, quae constans est, et immutabilis, eamque esse quae recta ratio dicitur.* Sed nisi haec explicentur, et intelligantur ex tradita S. Thomae doctrina constituente pulcritudinem in similitudine proportionis rerum cum proportione sensus, virtutisque cognoscitivae; quis intelliget, pulchritudinem esse quae recta ratio dicitur? Quia vero respectu omnium non est eadem proportio rerum, et sensus, idcirco idem fere de pulchritudine, ac de gustibus ferendum est judicium. Nam pleraque uni quidem pulchra, alteri deformia videntur; sicut pleraque unius gustui sunt grata, alterius ingrata. Itaque, ut idem S. Thomas observat 2 2. q. 37. a. 1. ad. 3. *pulchrum est idem bono, sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus: Sed ad rationem pulchri pertinet, quod in eius adspectu, seu cognitione quietetur appetitus: unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet, visus, et auditus rationi deservientes. Dicimus enim pulchra visibilia, et pulchros sonos: in sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis; non enim dicimus pulcros sapores, aut odores. Et sic patet, quod pulchrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam, Ita quod bonum dicatur id, quod simpliciter complacet appetitui: pulchrum autem dicatur id, cuius apprehensio placet.* Pulchrum ergo magis in apprehensione consistit; et idcirco quaedam uni videntur pulchra, alteri non item; id quod pendet ex diversa proportione sensibilium, et sensuum. Vide quae de proportionibus colorum, et sonorum diximus Tom. 4. pag. 589. in not. et pag. 612. not. 5. Atque haec quidem de pulcritudine corporali, de qua merito Boetius l. 3. de Consol. Philos prosa 8. *Si, ut Aristoteles ait, lynceis oculis homines uterentur, ut eorum visus obstantia penetraret, nonne introspectis visceribus, illud Alcibiadis pulcherrimum corpus turpissimum videretur? Igitur te pulchrum videri, non tua natura, sed oculorum spectantium reddit infirmitas.*

movet appetitum; unumquodque enim movetur ad operandum, quia appetitus ejus est motus a fine. Bonum ergo recte describitur per motum appetitus, sicut solet vis motiva manifestari per motum.

697. Ad primum, concedimus, non omnia appetere bonum, quasi bonum cognoscant; sed illud appetunt, quia ex ordinatione Dei tendunt in bonum. S. Thomas (1) explicans hanc boni notionem ab Aristotele traditam, ait: „ Quod autem dicit, *quod* „ *omnia appetunt*, non est intelligendum solum de habentibus „ cognitionem, quae apprehendunt bonum, sed etiam de rebus „ carentibus cognitione, quae naturali appetitu tendunt in bonum, „ non quasi cognoscant bonum, sed quia ab aliquo cognoscente „ moventur ad bonum, scilicet ex ordinatione divini intellectus; „ ad modum quo sagitta tendit ad signum ex directione sagit„ tantis. Ipsum autem tendere in bonum est appetere bonum (2) „

698. Ad secundum, concedimus, omnia esse bona ex divina bonitate quam participant (3). Inde vero non sequitur, bonum describi non debere per motum appetitus; etenim in quolibet bono appetitur summum bonum. *Quia*, inquit S. Thomas (4), *nihil est bonum, nisi inquantum est quaedam similitudo, et participatio boni summi, ipsum summum bonum quodam modo appetitur in quolibet bono.*

Serio consideranda ista sunt; nam ut Tertullianus advertit l. de cultu foemin. c. 2. *Etsi accusandus decor non est, ut felicitas corporis, ut Divina plasticae accessio, ut animae aliquae vestis urbana; timendus tamen est propter iniuriam, et violentiam spectatorum.*

Nunc pauca de pulchritudine spirituali, de qua ita S. Thomas 2. 2. q. 145. a. 2. „ Deus dicitur pulcher, sicut universorum consonantiae, et claritatis caussa. Unde „ pulchritudo corporis in hoc consistit, quod homo habeat membra corporis bene pro„ portionata cum quadam debiti coloris claritate. Et similiter pulchritudo spiritualis „ in hoc consistit, quod conversatio hominis, sive actio eius sit bene proportionata „ secundum spiritualem rationis claritatem. Hoc autem pertinet ad rationem honesti, „ quod diximus idem esse virtuti, quae secundum rationem moderatur omnes res „ humanas. Et ideo honestum est idem spirituali decori „. Qui ergo virtutibus praestat, spirituali nitet pulchritudine, quae maior, vel minor est, prout virtutes magis vel minus perfectae sunt. Et quoniam Dei infinita est perfectio virtutum omnium, infinita est eius pulchritudo. Vide Nyssenum l. de homin. opific. c. 5 et S. Cyrillum Alex. l. 2. in Julian. ad lex. 5.

(1) Ethic. lect. 1.

(2) Vide eumd. S. Thom. l. 3. con. Gen. c. 24. ubi haec ipsa mirifice exponit.

(3) Quia bona particularia non omnem participant rationem boni; ideo homo non ex necessitate, sed libere eligit S. Thomas 1. 2. q. 13. a. 6. „ In omnibus, *inquit*, particularibus bonis potest *(ratio)* considerare rationem boni alicuius et defectum alicuius boni, quod habet rationem mali; et secundum hoc potest unumquodque huiusmodi bonorum apprehendere, ut eligibile, vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali, aut alicuius defectus; et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut miser „. Quare autem homo in hac vita non necessario, sed libere amet Deum, qui est summum bonum, lege S. Thomam q. 22. de ver. a. 7.

(4) 1. Ethic. lect. 1.

699. Ad tertium respondemus, hoc ipso boni rationem consistere in modo, specie, et ordine, quia bonum est appetibile; tale enim est, quia perfectum; perfectum vero est, quia nihil ei deest secundum modum suae perfectionis. Unumquodque autem perficitur per formam, quae per speciem significatur. Forma autem principia quaedam praeexigit, sive efficientia; in his vero modus consistit. Formam porro consequitur inclinatio ad finem, vel ad actionem, vel ad aliquid aliud, quod rei convenit secundum formam: quod significatur per pondus, et ordinem. Cum ergo dicitur ratio boni consistere in modo, specie, et ordine, significatur ipsa ratio perfecti, secundum quam bonum est appetibile (1).

700. Ad quartum dicimus, hic a nobis describi bonum communiter sumptum, non vero bona particularia creata, quae cum admixtum habeant aliquem defectum, a nonnullis saepe apprehenduntur ut appetitui adversa. Multoties quoque vera bona ob difficultatem ea consequendi, vel ob passionum vim, vel ob alia extrinseca impedimenta, non appetuntur; semper tamen in qualibet re, quam volumus, et in qualibet actione, quam facimus, bonum appetimus communiter sumptum; nemo enim intendens malum, operatur, ut supra dictum est (2).

ARTICULUS III.

Utrum adsignari possit prima malorum origo.

701. Controversiam celebrem aggredimur jam inde a vetustis temporibus agitatam, de origine scilicet malorum. Manichaei enim duo admittebant prima principia, quorum unum esset bonorum, alterum malorum caussa (3). Quam insanissimam sententiam Manichaei acceperunt a Manete sectae auctore; is vero a Terbitho

---

(1) Vide S. Thom. 1. p. q. 5. a. 5. (2) § 257. sqq.

(3) Gennensis Met. par. 1. in Schol. ad defin. 80. ait errasse illos, qui putarunt, Manichaeos, aliosque vetustiores Philosophos docuisse, principium malorum esse rem quamdam suapte natura malam; censet vero docuisse tantum, *malis mentem illam gaudere*, nec umquam statuisse *physice malam esse*. Citat autem *Beausoubre Histoire des Manichés*. Mirum equidem plus Gennensem, et Beausoubrem vidisse, quam SS. Epiphanium, et Augustinum, quorum is antequam superna Dei luce profunderetur, Manichaeismum professus fuerat; ille vero Manichaeorum haeresis initia, et fundamenta diligentissime perquisivit. Nam S. Epiphanius Haer. 46. sive 66. n. 8. aperte ait, Manetem *duo statuisse principia, quae et principio carerent, nec umquam desinerent, invicemque contraria forent, quorum unum lucem, ac bonum appellabat; alterum tenebras, ac malum.* S. Augustinus vero l. 1. de moribus Eccl. Cath. c. 10. Manichaeos alloquens: *Duos*, inquit, *Deos, unum bonum, alterum malum esse perhibetis.* Idemque saepissime illis exprobrat. Quis autem dixerit, Augustinum contra Manichaeos disputantem, nescisse eorum principia? Sane, si principium illud

Scythiani discipulo (1), qui fortasse a Marcionitis illam acceperat, et a Gnosticis (2), aliisque vetustioribus Philosophis, quorum meminit Plutarchus (3). Manichaeos autem exagitarunt Patres Ecclesiae (4), praesertim S. Augustinus (5), eorumque sophismata difflarunt. At vero Petrus Baelius (6) illorum patrocinium non in uno dumtaxat loco suscepit, nullumque non movit lapidem, ut eam impietatem tot prostratam vicibus, renovaret (7). Itaque statuit, rationibus quidem *a priori* demonstrari posse absurditatem dualitatis principiorum; rationes vero *a posteriori* tam esse praevalidas, ut solvi vix possint, si naturali mentis lumine velimus agere. Quare Manichaeorum systema nonnisi per revelationem refutari posse ait, qua constat cum Dei unitas, tum primi hominis casu: illisque objicientibus, non potuisse malum irrepere in mundum per principium infinite bonum, ac sanctum, respondendum esse, ita nihilominus contigisse, atque adeo id esse possibile, quia *ab actu ad potentiam valet consequentia.* Sic versipellis im-

---

malum non fuisset natura sua malum, fuisset bonum. Vel ergo bonum fuisset a seipso: sic autem esset summum bonum, atque adeo nullius mali caussa; neque proinde essent duo prima principia, alterum bonum, alterum malum, ut Manichaei constituebant. Vel fuisset bonum bonitate accepta a principio bono: sic autem unum esset primum principium: quod Manichaei nolebant. Et insuper omne malum reduceretur in principium bonum, quod vellet, vel permitteret, illud aliud principium esse caussam mali. Sed omnem dubitationem excludit Disputatio S. Archelai Episcopi Mesopotamiae, cum Manete, edita a Zacagnio in collect. Monum. Vet. cujus Disputationis meminit S. Cyrillus Hierosol. Catech. 6. In illa enim n. 7. de Manete sic habetur: *Hic duos colit deos innatos, ex semetipsis extantes, aeternos, unum uni adversantem; et alterum quidem bonum, alterum autem malum introducit.* Quam facile est, ariolari, ignoratis fontibus.

(1) Vide S. Epiphanium loc. cit.

(2) Confer. S. Irenaeus l. 4. adv. haer. c. 43. et Tertullianus in lib. cont. Marcionem, et c. 5. Scorpiaci.

(3) l. de Iside, et Osiride. Plutarchi relationem fuse describit Baelius in Dict. art. *Manichéens;* imo putat, Plutarchum ejus sententiae non simplicem historicum, sed fidelem esse sectatorem: quasi Plutarchi auctoritas errori addat robur. Ipse tamen Baelius Plutarchum reprehendit, quod eam sententiam ad Philosophos ferme omnes, et Poetas extenderit.

(4) Vide S. Irenaeum, et Tertull. loc. cit. Vide etiam S. Basilium Hom. Quod Deus non sit auctor malorum. S. Joan. Damascenum in Dial. cont. Manich. Vide insuper nostrum Ven. Monetam l. 1. adv. Catharos, et Valdenses c. 1.

(5) In libris con. Faustum, et con. Epist. fundamenti, aliisque in locis.

(6) loc. cit. et art. *Pauliciens* et art, *Marcionites*, et art. *Origenes*, et art. *Xenophon*, et in *Dialogis*, et in responsione *ad Provincialem*. Pauliciani autem sic dicti a quodam Paulo, fuerunt septimo seculo Manichaeorum soboles, quos postea Cathari sunt sequuti.

(7) Idem Baelius art. *Manichéens* postquam dixit, omnes Manichaeorum libros fuisse exterminatos, hoc malum inde manasse ait, ut *securi minime simus de eorum doctrina;* quasi Patres qui eos impugnarunt, minus fuerint sinceri. Utinam quod Manichaeorum contigit libris, contigisset tot pestiferis Juniorum libris, imprimisque nefandissimis Baelii operibus? Non ita dira pestis serperet, ac grassaretur.

piusque homo arbitratus est, posse Manichaeorum caussam agere, simulque odium a se removere (1).

702. Videtur autem dicendum cum Baelio (2): nam I. boni sistematis character est, ut per ipsum ratio reddi possit experimentorum. Haec autem ratio reddi non potest in systemate unitatis principii, redditur vero in systemate dualitatis principiorum. Si enim homo est opus unius tantum principii infinite boni, sancti, ac potentis, quomodo subjectus potest esse tot morbis, frigori, calori, fami, siti, doloribus, timoribus? quomodo tot pravas inclinationes habere? tot patrare crimina? Potestne infinita sanctitas producere creaturam criminosam? infinita bonitas, creaturam infelicem? Infinita autem potentia infinitae bonitati conjuncta, quomodo non omnia bona in opus conferet suum, ab eoque omne malum arcebit (3)?

703. II. Si dicatur homo positus a Deo in felici statu, ipse tamen deflexisse in vitia; sicque promeruisse, ut a Deo qui aeque justus, ac bonus est, puniretur; instatur: nam si homo erat opus principii infinite boni, ac sancti, non solum creari debuit absque ullo actuali malo, sed fine ulla inclinatione ad malum; haec enim inclinatio defectus quidam est, qui non potest caussari a tali principio. Homo igitur ut a Deo creatus, habuit tantum vim se determinandi ad malum: Iam vero comprehendi non potest, qua ratione ens quod a seipso non est, possit a seipso determinari. Non poterit igitur homo, qui incessanter, et totaliter existit per actionem Dei, se ipsum actu determinare. Determinabitur ergo a Deo ad malum: quod impium est, cum Deus non sit peccati auctor (4).

704. III. Praeterea, praeviditne Deus hominem male usurum libero arbitrio? Quod si praevidit, quare, cum sit infinite bonus, non impedivit? quare hominem non determinavit ad bonum morale, sicut determinavit ad bonum physicum? Paterna igitur

---

(1) Ipsa per se res clamat. Qu id enim aliud ostendunt Baelii conatus, amplificandi, quoad potest, Manichaeorum sophismata, novaque, ut ipse putat, fingendi, eisque pigmenta etiam addendi, quo facilius in incautorum, et ignorantium animos intrudi queant? Artificiose quidem ille ad invidiam cavendam, inducit Melissum, et Zoroastrem disputantes, illum pro unitate principii, istum pro dualitate; sed quam infeliciter: nam tantum abest, ut Melissus personam illam potuisset induere, quantum certum est, Melissum posuisse, omnia esse unum, atque adeo fuisse Pantheistam. Vide quae diximus Tom. 2. pag. 62. not. 1. Zoroastrem vero non admisisse dualitatem principiorum, ostendit Thomas Hyde in Hist. ver. Relig. Persarum c. 9. sqq.

(2) Quia Baelii sophismata a nonnullis ejus admiratoribus ita magni fiunt, ut dicantur esse omnino insolubilia, arbitrati sumus e Religionis re esse, ea pene ad verbum hic referre, ut aequi rerum aestimatores videant, quanti sint facienda, et quam vulgaria ea sint.

(3) Hoc argumentum sibi jam pridem obiecerat S. Thomas 1. p. q. 22. a. 2. arg. 3. et q. 5. de ver. a. 4. arg. 1.

(4) Etiam hoc sophisma Angelicus 1. 2. q. 79. a. 2. praeoccupaverat.

bonitate sua abdicare se Deus debuisset, ut filios suos miserrimos redderet; in eosque severus esset judex, cum tamen potuisset homini adimere potestatem ad peccandum, sicut ei ademit potestatem prosequendi malum sub ratione mali. Quod si bonitas finita patrisfamilias necessario exigit, ut praeveniat malum usum bonorum, quibus abuti ejus filii possunt; multo magis bonitas infinita, et omnipotens id praestare debuit (1).

705. IV. Ut Epicurus objiciebat (2), *Deus aut vult tollere mala, et non potest; aut potest, et non vult; aut neque vult, neque potest; aut et vult, et potest. Si vult, et non potest, imbecillis est: quod in Deum non cadit. Si potest, et non vult, invidus: quod aeque alienum a Deo. Si neque vult, neque potest, et invidus, et imbecillis est, ideoque neque Deus. Si vult, et potest, quod solum Deo convenit, unde ergo sunt mala? aut illa non tollit* (3)?

706. V. Non potuit homo accipere a principio bono facultatem peccandi; haec enim facultas vitium est: nam omne id quod potest malum producere, malum est; siquidem malum nonnisi ut malo oriri potest. Homo igitur a principio bono faculta-

---

(1) Hoc idem sibi proposuerat solvendum S. Thomas 1. p. q. 22. a. 2. arg. 2.

(2) Apud Lactantium l. de Ira Dei c. 13. et apud S. Thomam loc. cit.

(3) Baelius cum in Dict. art. *Pauliciens* lit. E. tum *Contin. des Pens. div*, Tom. 1. § 59. Lactantium vexat, quod Epicuri argumento ita inepte responderit: „ Potest „ (Deus) mala tollere, sed non vult; nec ideo tamen invidus est; idcirco enim non „ tollit, quia et sapientiam (sicut docui) simul tribuit, et plus est boni, ac jucunditatis in sapientia, quam in malis molestiae. „ Itaque nisi prius malum agnoverimus, nec bonum poterimus agnoscere. Sed hoc non vidit Epicurus, nec alius „ quisquam: si tollantur mala, tolli pariter sapientiam, nec ulla in homine virtutis „ remanere vestigia „. Hanc responsionem Baelius non solum miseram, *pitoiable*, et imbecillem, sed errorum, et forte haeresum plenam reputat; propterea quod evertit quidquid Theologi docent de statu innocentiae, in quo vigebat sapientia, et virtus, quin ullum esset malum; et de statu Beatorum in Patria, a qua exulat omne malum, viget vero omne bonum. Evertit quoque principia Philosophiae; neque enim necesse est, animam sentire malum, ut possit gaudere bono. At miserrimus homo tantum non habuit vel potius noluit habere luminis, ut discerneret, Lactantium non loqui de *absoluta* cognitione boni, sed de *respectiva*, nec de homine in quocumque statu, sed de ipso prout modo est multis malis subjectus; de eo enim Epicurus loquebatur. In quo quidem statu, si omnia tollantur mala, nulla erit sapientia, nulla virtus; nam sapientia et virtus nonnisi labore comparantur, magisque elucent, et agnoscuntur, cum vitia opposita cognoscuntur. Nihil aliud ergo vult Lactantius dicere, quam mala nobis utilia esse propter meliora bona, quae comparare ex illis possumus. Nec inde sequitur quod imperite Baelius infert, bona etiam esse nobis nociva, quia ex ipsis mala nobis provenire queunt. Nam si mala ex bonis proveniunt, id est propter abusum liberi arbitrii, non ex natura bonorum. Ceterum sicut bona possunt nocere propter abusum, ita malis possumus bene uti ad comparanda bona meliora. Certe homines non raro quò fuerunt deteriores, eò evadunt humiliores, cautiores, et ferventiores, divina gratia adjuti: quod sane maximum est emolumentum. Sed haec Baelius videre non potuit, imo noluit, ut Epicurus, cujus erat sectator.

tem habet bene agendi, et a principio malo facultatem agendi male (1).

707. VI. Nequit comprehendi, quomodo Deus tantummodo permittat peccatum; simplex enim permissio nihil addit libero arbitrio; nec efficit, ut praevideri possit an Adam esset necne permansurus in statu innocentiae. Ideae insuper, quas habemus de ente creato, nequeunt ostendere, hominem esse principium actionis, et quod a se moveatur. Oportet ergo, ut a Deo moveatur. Jam motiones istae vel sunt modificationes indistinctae a substantia animae, vel sunt ab ipsa substantia animae distinctae. Si indistinctae, produci nequeunt nisi a substantia producente substantiam animae; adeoque non ab homine, sed a Deo producerentur actiones criminosae. Si distinctae, eae sunt entia creata; proindeque produci non possunt, nisi a substantia habente potestatem creandi. Si autem dicatur homo determinare actionem bonam ad objectum malum, a quo influitur, contradictio est; non enim minor virtus requiritur ad sistendum id quod movetur, quam ad movendum id quod quiescit. Creatura igitur non potest esse mota per simplicem permissionem. Non ergo Deus tantum permitteret peccatum. Necesse igitur est, ut aliquid aliud sit quod in peccat influat (2).

708. VII. Si Deus peccatum permisit, debuit decretum efficere, quod homo esset peccaturus. Hinc vero sequitur, Deum voluisse hominem peccare, idque praetulisse durationi perpetuae innocentiae, quam facillime poterat procurare, et ordinare. Quis haec conciliaverit cum divina bonitate, et sanctitate?

709. VIII. Potuit Deus impedire, ne homo peccaret, neque propterea ademisset homini omnem libertatem; posset enim homo esse liber, licet numquam peccaret. Quare ergo Deus non impedivit?

710. IX. Perfectior fuisset mundus, si nullum esset malum; quis enim dixerit, statum Beatorum quos nullum attingit malum, non esse perfectiorem nostro? Opera autem Dei perfecta sunt. Si ergo mundi unicum esset principium bonum, nullum in mundo esset malum.

711. X. Deus, cum sit sapientissimus, nihil absque ratione vult. Si ergo permisit malum, ob aliquam rationem permisit. Haec autem ratio vel fuit major ratione ad non permittendum, vel minor, vel par. Si minor: non ergo Deus fuit bonus. Si par; an defuit Deo potentia; ut una alteri praevaleret? Debuit ergo esse major. Quis autem in hanc rationem scrutari audebit (3)?

---

(1) Et hoc argumentum sibi objicit S. Thomas 1. p. q. 49. a. 2 arg. 2.

(2) Hoc quoque sophisma praeviderat S. Thomas loc. cit.,

(3) Haec postrema cum scriberet Genuensis in Dissert. *de origine malorum*, putat, hanc rem nec esse clare hactenus expeditam, nec umquam in hoc mundo expediendam; citatque S. Augustinum l. 11. de Gen. ad litt. c. 4. cum tamen ib. S. Doctor rationem det, cur Deus primum hominem tentari permiserit.

Prop. *I. Repugnat dari praeter summum bonum, summum aliquod principium malum, quod sit omnium malorum origo. II. Idque nedum a priori, sed etiam a posteriori demonstratur.*

712. Prob. 1. p. rationibus S. Thomae (1). Prima ratio: „ Summum malum oportet esse absque consortio omnis boni; sicut et summum bonum est, quod est omnino separatum a malo. Non potest autem esse aliquod malum omnino separatum a bono, cum ostensum sit, quod malum fundatur in bono (2). Ergo nihil est summum malum „.

713. Altera ratio. „ Si aliquid est summe malum, oportet, quod per essentiam suam sit malum; sicut et summe bonum est, quod per suam essentiam bonum est. Hoc autem est impossibile, cum malum non habeat aliquam essentiam, ut supra probatum est (3). Impossibile est igitur ponere summum malum, quod sit malorum principium (4).

714. Tertia ratio. Fieri non potest, ut Ens a se sit multiplex: nam si multiplex foret, jam non esset infinitum: Ens autem a se, infinitum est, cum a nullo habeat esse. Summum autem malum omnis mali principium, vel esset ens, vel nihilum. Si nihilum, jam praeter principium summe bonum, nullum esset principium summe malum; esset enim nihilum. Si ens esset, jam duo essent entia a se. Omne autem ens est bonum, cum ens, et bonum convertantur, ut dictum est (5). Duplex ergo esset principium bonum a se existens. Vel ergo utrumque haberet easdem infinitas perfectiones: sic autem non esset duplex, sed unum;

---

(1) l. 3. con. Gent. c. 15.

(2) Id Angelicus ibid. c. 11. probat tum aliis rationibus, tum praesertim quia malum *privatio quaedam est eius quod quis natus est, et debet habere.* Privatio autem non potest esse nisi in eo quod est privatum: hoc autem est ens, adeoque bonum; proinde malum suponit bonum, et fundatur in bono. Hinc vero infertur, non recte a Leibnitio Theod· par· 2, §. 209. aliisque junioribus Philosophis malum distingui in *morale*, *physicum*, *et metapysicum*. Hoc enim postremum quod ille ponit in imperfectione, sive limitatione cujusque entis creati, revera malum non est, cum non sit privatio ejus quod ens creatum natum est, et debet habere; imo repugnat esse aliquod ens creatum, quod non sit limitatum ad certum genus, et speciem: alioquin esset infinitum, ideoque creatum simul, et increatum. Itaque malum non est, nisi vel *morale* vel *physicum*. Et illud quidem est malum *culpae*. Istud vero vel sequitur conditionem naturae, quae aliquo Bono privatur, et dicitur malum *naturae*, uti corruptio: vel est in punitionem culpae, et dicitur malum *poenae*. Vide eumdem S. Thom. 1. p. q. 49. a. 2.

(3) Nimirum, quia malum est quaedam privatio. *Malum*, inquit S. Augustinus l. 1. de Gen. ad litt. con· Manichaeos, *non est natura, sed nequit esse sine natura;* hoc est, ipsum privatio est, sed tamen fundatur in bono.

(4) Vide S. Thom. l. 3. con. Gent. c. 7. sqq. et 1. p. q. 49. a. 3.

(5) § 680.

infinito enim additio fieri nequit. Vel perfectiones, quae in uno essent, alteri deficerent; sic vero, utrumque non posset esse a se. Repugnat ergo dari praeter summum bonum, aliquod summum malum quod sit omnis mali principium (1).

715. Secundam prop. partem ita adversus Baelium invicte ostendimus. Quod rationibus evidentibus demostratur a *priori* falsum, nequit esse *a posteriori* verum: nam quod est demonstratum falsum *a priori*, est omnino repugnans: quod autem est omnino repugnans, nullo modo potest demonstrari verum *a posteriori*; sic enim idem esset, et non esset repugnans: quod contradictionem implicat (2). Fatetur autem Baelius systema dualitatis principiorum demonstrari falsum *a priori*. Igitur non potest demonstrari verum *a posteriori*; ita enim esset simul, et non esset falsum: quod plane repugnat (3).

716. Ad primum, quod ad mala pertinet naturae (4) respondemus, cum S. Thoma (5), ea vel consistere in aliquarum rerum corruptione, aut in tendentia ad corruptionem; vel esse peccati consequutiones. Sive autem in corruptione aut in tendentia ad eam consistant, sive sint peccati effectus, reducuntur in Deum, sicut in caussam, non quidem per se, sed per accidens. Nam si in corruptione, aut in tendentia ad corruptionem consistant caussantur a Deo; siquidem *agens, inquantum sua virtute producit aliquam formam, ad quam sequitur corruptio, et defectus, caussat sua*

---

(1) Hanc demonstrationem admittit ipse Baelius art. *Manichéens*, ideoque ait, systema Manichaeorum esse falsum *a priori*

(2) Id verum habet etiam in hypothesibus: nam licet necesse non sit, hypotheses esse veras, nihilominus oportet, eas non esse repugnantes. Si enim repugnent, jam non sunt hypotheses, quae debent esse de rebus, quae esse possunt. Nisi forte hypotheses adsumantur, ut concludatur earum repugnantia uti saepe faciunt Euclides, et S. Thomas.

(3) Si Baelius primas scisset Dialecticae regulas, numquam Zoroastrem adversus Melissum concludentem induxisset: „ vous me surpassez dans la beauté des idées, „ et dans les raisons *a priori*, et je vous surpasse dans l' explication des phenome- „ nes, et dans les raisons *a posteriori* „. *Tu me superas in idearum felicitate, et in rationibus a priori, ego autem te vinco in explicatione phaenomenorum, et in rationibus a posteriori*. Nam quae potest esse recta explicatio phaenomenorum, et quaenam vis potest inesse rationibus *a posteriori*, si rationes *a priori* demonstrant, systema dualitatis principiorum repugnare? Explicabunturne phaenomena per id quod demonstratur esse non posse? Et quidnam valebunt ratione *a posteriori* hoc est, ab effectibus, si rationes *a priori*, hoc est, a causa, demonstrant, effectus illos non posse esse a tali caussa? Nihilominus hi sunt Metaphysici egregii aetatis nostrae, qui ratiocinandi leges ignorant tyronibus ipsis perspectas. Horum argumenta insolubilia sunt. Hi lucem undique spargunt, et tenebras fugant ignorantiae. Ædipo non est opus. Baelius impiorum erat antesignanus: et idcirco Zoroastrem ajentem inducit, se rem attigisse per dualitatem principiorum: minime vero Melissum per unicum principium.

(4) Vide S. Basilium Hom. *Quod Deus non est auctor malorum*, ubi demonstrat, ejusmodi mala potius dicenda esse bona, quia a Deo *ad nostram utilitatem irrogantur*.

(5) 1. p. q. 49. a. 2.

virtute illam corruptionem, et defectum. Manifestum est autem, quod forma, quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis Universi. Ordo autem Universi requirit, quod quaedam sint quae deficere possint, et interdum deficiant (1). *Et sic Deus in rebus caussando bonum ordinis Universi, ex consequenti, et quasi per accidens caussat corruptiones rerum, secundum illud quod dicitur* 1. *Reg.* 2. *Dominus mortificat, et vivificat.* Si autem mala illa consequuntur culpam, induunt rationem poenae. *Ad ordinem autem Universi pertinet ordo justitiae, qui requiritur, ut peccatoribus poena inferatur. Et secundum hoc Deus est auctor mali, quod est poena.* Paucis idem S. Thomas (2) *Malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult, sed malum naturalis defectus, vel malum poenae vult volendo aliquod bonum, cui conjungitur tale malum. Sicut volendo justitiam, vult poenam: et volendo ordinem naturae servari, vult quaedam naturaliter corrumpi.*

717. Ad id quod additur de pravis inclinationibus, e de criminibus, dicimus, haec non habere Deum auctorem, sed perversam hominis voluntatem, consistunt enim in defectu actionis; is vero semper caussatur ex defectu agentis: in Deo autem nullus potest esse defectus (3).

718. Ex malis ergo nihil detrahitur neque divinae sanctitati, quae nullam creaturam criminosam produxit; neque divinae bonitati, quae licet per accidens causset corruptiones rerum, id tamen efficit propter bonum Universi; nulla enim generatio foret, nisi esset corruptio. Nec inflictio poenarum derogat divinae bonitati ob eamdem rationem, quia ordo justitiae pertinet ad ordinem Universi. Etsi vero Deus sit infinite potens, et bonus, non debuit omne malum a creaturis arcere, quia cum sit etiam infinite sapiens, non debuit auferre ab Universo ordinem, qui est ipsius Universi bonum (4).

719. Itaque in systemate unitatis principii ratio redditur experimentorum. Haec autem reddi nullo modo potest in systemate Manichaeorum. Nam principium illud malum, vel esset mera privatio: sic vero esset nihilum; ideoque nihil posset caussare. Si autem esset ens, deberet esse bonum quoad entitatem. Vel ergo haec entitas esset a seipsa; sic vero duo essent principia summe bona; vel esset a principio bono: et sic explicari deberet, cur

---

(1) Vide eumdem S. Thom. ib. q. 22. a. 2. et q. 48. a. 2. Sane quod sint generationes, pertinet ad ordinem Universi; generationes autem sine corruptione esse nequeunt. Itaque Deus volens, et caussans generationes rerum, ex consequenti vult, et caussat corruptiones.

(2) 1. p. q. 19. a. 9. (3) S. Thomas q. 49. cit. a. 2.

(4) En facillime exsufflatus primus Baelii achilles, cui nulla inest vis, nisi ab Universo omnis ordo removeatur, inducaturque casus Epicureus: quod forte Baelius Atheorum patronus intendebat.

principium bonum produxisset illud aliud principium, a quo esset omne malum, quod quidem tandem reduceretur in principium bonum (1).

720. Ad secundum dicimus, Deum fecisse hominem rectum; inclinationem autem ad malum esse ex peccato inficiente naturam, quae erat inclinata ad bonum. Concedimus autem, hominem, etsi determinet seipsum, debere a Deo praedeterminari ad agendum; sicut enim existit per actionem Dei, ita non se determinat, nisi sit a Deo praedeterminatus. Ut enim advertit S. Thomas (2), *cum aliquid movet seipsum, non excluditur, quin ab alio moveatur, a quo habet hoc ipsum quod se ipsum movet.* Hinc vero non sequitur, hominem determinari a Deo ad malum. In actione siquidem mala duo sunt, alterum, quod est de ratione actus, et entis, et boni, scilicet, ipsa actio, quae dicitur *materiale* peccati; alterum, quod est *formale* in peccato, scilicet, actionis deordinatio a lege, et a fine. Deus autem voluntatem determinat ad actionem qua ratione actus, et ens, et bonum est, non vero ad deordinationem; haec enim consistit in defectu actionis: in Deo autem nullus potest esse defectus. Itaque deordinatio est a sola voluntate creata, quae eo ipso quod est creata, capax est deficiendi, et dicitur primum deficiens, sicuti Deus est primum efficiens (3). Actio autem, cui adjungitur deordinatio, est a Deo, prout actio est; sic enim est ens: omne autem ens debet esse a primo Ente, quod dat omnibus esse (4).

721. Ad tertium respondemus, Deum praevidisse hominis lapsum, nec tamen impedire voluisse; cum enim non solum sit infinite bonus; sed etiam infinite sapiens, non debuit impedire ordinem justitiae, qui ad ordinem Universi pertinet,

---

(1) Sic Baelii sophisma in ipsum Baelium recidit.

(2) q. de malo a. 2. ad 4.

(3) Vide S. August. l. de gratia, et lib. arb. c. 20. sq. et S. Thom. in 2. d. 37. q. 2. a. 2. et 1. q. 79. a. 2. ubi id explicat exemplo tibiae curvae: „ Peccatum, *inquit*, nominat ens, et actionem cum quodam defectu; defectus autem ille est ex caussa creata, scilicet, libero arbitrio, inquantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei unde defectus iste non reducitur in Deum sicut in caussam, sed in liberum arbitrium; sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam, sicut in caussam, non autem in virtutem motivam, a qua tamen caussatur quidquid est motionis in claudicatione „. Thomas Stackhouse *Traité complet de Theol.* Tom. 1. sect. 11. scribit: „ Quoique Dieu determine l' homme á l' *Acte naturel* il ne s'ensuit pas pour cela qu' il le determine au *péché* qui suit cet Acte, ou qui l'accompagne; car autre chose est l' *Acte* entant qu'acte, et autre chose la *viziosité* ou la turpitude qui on y remarque „. *Quamvis Deus determinet hominem ad actum naturalem, non inde sequitur quod determinet ad peccatum quod sequitur actum, aut ipsum comitatur; nam aliud est actus quatenus actus; aliud vitiositas, aut turpitudo quae in ipso deprehenditur.* Idipsum scribunt Charnok *sur les Attributs*, et Edwards *Corps de Theol.*

(4) Adeo pervulgata haec sunt, ipsisque tyronibus nota, ut Baelium pudere debuisset, ea in scenam producere acturus Manichaeorum caussam. Sed haec est talium hominum sapientia, obtrudere ut nova quae lippis, et tonsoribus nota sunt.

ut dictum est (1): is autem ordo requirebat, ut essent in mundo mala nedum naturae, et poenae, sed etiam culpae; nisi enim essent mala culpae, nullus posset esse ordo justitiae vindicativae (2) quae culpae demeritum supponit. Non determinavit autem Deus hominem ad bonum morale, quia si ad tale bonum ita determinasset, ut homo non libere ageret, sed ex necessitate, nullus fuisset merito locus; non enim meremur, nisi per actiones liberas (3). Quare autem relicta hominibus liber-

---

(1) § 716.

(2) Perspicitis hinc, nescisse Baelium statum controversiae, cum art. „ Pauliciens *ait*, ideam en tis summe perfecti clare ostendere homini peccatori, Deum esse praeditum omnibus virtutibus ejus natura infinita dignis; adeoque multo magis ostendisse homini innocenti, Deum esse infinite justum, quamvis neminem puniverit. Nescivit, inquam, controversiae statum; non enim de justitia loquimur, ut est Dei attributum; quae nihilominus cognosci non potest ut vindicativa, nisi saltem supponatur ut possibile demeritum culpae: sed loquimur de ordine justitiae, qui pertinet ad ordinem Universi. Ostendere debuisset Baelius, hunc justitiae ordinem praesertim vindicativae vigere potuisse absque ulla peccati permissione; quod neque ipse potuit, neque alius quispiam ostendere umquam poterit; ordo enim justitiae vindicativae necessario requirit, ut sint delicta quae puniantur; nemo enim vindicat nisi injurias.

(3) Adversus S. Basilium insurgit Baelius in art. *Pauliciens*, ac relatis Basilii verbis ex Hom. 2. Hexaem. quae dicit legisse *apud Tobiam Pfannerum system. Theol. gentilis c.* 9 (videlicet adeo diligens scriptor fuit Baelius, ut neglexerit fontes attingere, etiam cum contra scribere constituerat.) Relatis, inquam, Basilii verbis; *Noli itaque malum forinsecus circumspicere, atque inquirere, neque quamdam naturam principem malignitatis imaginare, sed malitiae quisque suae seipsum auctorem agnoscat. Nam semper ea quae nobis eveniunt partim e natura proficiscuntur, ut senectus, ut infirmitas: partim sua sponte proveniunt, quales sunt casus inopini alienis principiis accidentes... partim vero in nobis ipsis sunt collcata, ut cupiditates spernere, aut voluptatibus modum non ponere... Quorum itaque tute dominus es, horum principia non aliunde quaerere velis, sed quod proprie malum est, id ab ultronea, et voluntaria electione sumpsisse principium scito.* Hisce verbis descriptis, quibus nihil dici potest verius, et ad Manichaeos revincendos accommodatius, Baelius primum quidem ait, Pfannerum jure dixisse, Basilium Marcionitis plus concessisse, quam debebat, propterea quod negaverit, Deum esse auctorem mali physici; atque ita *pour se tirer d' un embarras, il adopte des erreurs, et peut-être même des heresies* „ ut ab uno sese extricet nodo, errores, et forte haereses adoptat „. Qua calumnia nihil esse potest aut falsius aut impudentius. Ubinam enim in descriptis verbis Basilius negavit Deum esse auctorem mali physici? Quia nempe dixit, aliqua eorum quae nobis eveniunt proficisci *a natura*, aut accidere *ex alienis principiis*. At nonne Deus auctor *naturae* est, et quorumcumque *alienorum principiorum*? Qua igitur fronte Pfannerus, et cum ipso Baelius calumniantur, S. Basilium negasse, Deum esse auctorem mali physici? Qui has apertissimas instruit calumnias, oportet, perfrictae frontis esse, exhaustique pudoris. Deinde Baelius alium defectum in Basilii responsione se deprehendisse dicit: „ Comment ne voioit il pas „ que c'est fuir la difficulté, ou donner pour solution la chose meme, en quoi con- „ siste la principale difficulté „? *Quomodo non vidit; id esse difficultatem effugere, aut pro solutione idipsum dare, in quo principalis difficultas consistit?* Audiamus veterarum censorem, quomodo probet, S. Basilium incurrisse in petitionem principii. „ Vous repondez qu' il est venu par l'homme: mais comme cela, puisque, selon vous, l' homme est l' ouvrage d' un être infiment sait, et infiniment puissant? L' ouvrage d' une telle causse ne doit-il pas être bon? Peut-il être que bon? N' estil plus impossible que les tenebres sortent de la lumiere, qu'l n' est possible

tate, non servaverit eos omnes a peccato, ratio est, quia si ita servasset, multa bona defuissent, quae pertinent ad ordinem Uni-

que la production d' un tel principe soit mechante? C'est là où est la difficulté. S. Basile ne pouvoit pas l'ignorer; pourquoi donc dit-il si froidement qu' il ne faut chercher le mal que dans l'interieur de l'homme? Mais qui est-ce qui l'y a mis? L'homme méme en abusant des graces de son Createur, qui étant la souvraine bonté l'avoit produit dans un état d' innocence. Si vous repondez cela, vous donnez dans *la petition du principe*. Vous disputez avec un Manichéen, qui vous soutient que deux createurs contraires ont concouru à la production de l'homme, et que l'homme a reçu du bon principe ce qu' il a de bon, et du mechant principe ce qu' il a de mal, et vous repondez à ses obiections en suposant que le createur de l'homme est unique, et souverainement bon. N'est-ce pas donner vôtre propre these pour reponse? Il est clair, que S. Basile dispute mal „ *Respondetis, id provenisse ab homine: at quomodo? per vos enim homo est opus Entis infinite sancti, et infinite potentis. Opus ejusmodi caussae non debet esse bonum? Potestne non esse bonum? Non magis fieri potest, ut tenebrae exeant a luce, quam ut productio talis principii sit mala In hoc est difficultas. S. Basilius non potuit id ignorare; cur ergo tam frigide ait, non oportere malum quaerere, quam ab interiori hominis? At quis ibi illud posuit? Idem homo abutens gratiis sui Creatoris, qui cum esset summa bonitas eum produxerat in statu innocentiae. Si ita respondetis, incurritis in petitionem principii. Vos disputationem cum Manichaeo initis, qui duos creatores contrarios admittit concurrentes ad productionem hominis, qui a bono principio accepit quod habet boni, a malo quod habet mali: vos autem respondetis ejus obiectionibus, supponendo, creatorem hominis esse unicum, et summe bonum. Quid est hoc aliud, quam dare pro responsione ipsam thesim? Patet ergo, S. Basilium male disputare*. Quis haec audiens, aut legens in Sanctissimum Doctorem effusa verba, iustam cohibere indignationem poterit? Itane vero Basilius male disputat? Atqui Baelius uno eodemque tempore quo Basilio exprobrat petitionem principii, ipse pro Manichaeis agens, principium petit. Nam si Manichaeus, ut ipse fingit, Basilio disputanti reposuisset, id quod mali habet homo, accepisse a principio malo, adhibuisset pro responsione suammet thesim, supposuissetque duplex esse principium, alterum bonum, alterum malum. Baelius ergo qui Basilium Manichaeis respondentem arguit de petitione principii, principium petit respondens Basilio. Deinde quid Basilius habet loc. cit. de tota inepta ratiocinatione Baelii, qua illum invitum pertrahit ad petitionem principii? Nihil aliud Basilius adsumpsit ad probandum nullam esse naturam principem mali, quam electionem voluntariam, qua homo cupiditates sectatur, et voluptatibus modum non ponit. Hoc est principium quod statuit, exque eo infert, non aliunde quam ex nobis quaerere oportere principium mali. Quaenam hic est petitio principii? An poterit negari quod intimo experimur sensu, nos dominos esse actionum nostrarum, et voluntarie eligere? Quod si hoc Manichaei negabant, alibi erat probatum; neque proinde Basilius principium petiit. Principium petit Baelius deridicula argumentatione sua; nam supponens, in interiori hominis non posse quaeri principium mali, eo quod homo est opus Entis infinite sancti, et potentis, jam supponit principium Manichaeorum, fieri scilicet non posse, ut ab homine, si est unice a principio bono, perpetretur quidpiam mali, nisi malum refundatur in Ens infinite sanctum, et potens. Sed ne videamur ratiunculam velle per instantiam effugere: concedimus Baelio, hominem esse opus Entis infinite sancti, et potentis; concedimus item, tale opus esse bonum, nec posse non esse bonum. Quomodo ergo ab homine qui bonus est, prodit malum? Nimirum, quia non ita bonus est, ut sit ipsa bonitas. Homo bonus est, sed bonitate limitata, cum sit ex nihilo. *Non ideo*, ait S. August. l. 5. oper. imper. con. Jul. c. 26 *ex bono potuit oriri voluntas mala, quia bonum factum est a Deo bono; sed quia de nihilo factum est.* Non est igitur homo sui ipsius regula, sed indiget regulari a summa regula, quae Deus est. Si hanc regulam per arbitrii libertatem non consectetur, peccat. Quis ergo posuit malum in homine? ejus arbitrium deflectens a regula.

versi. Sane, ut advertit S. Thomas (1) *non esset patientiae Martyrum, si non esset persequutio tyrannorum*, nec Filius Dei adsumpsisset carnem saltem passibilem, nisi Adamus peccasset; neque passus, aut mortuus in Cruce fuisset, nisi persequentibus Judaeis, et militibus crucifigentibus. Quis autem dixerit, haec ad bonum, et ordinem Universi non pertinere? Hinc Ecclesia canit: *O felix culpa, quae talem, ac tantum meruit habere Redemptorem*! Non ergo Deus abdicavit se bonitate sua, ut filios suos miserrimos redderet, sed homines quidem abutentes libertate arbitrii, sese miseros reddidere. Deus autem qui infinite bonus est, et omnipotens, eorum malitia usus fuit, vertendo malum in bonum, et ex ipso malo eliciens bonum. Ut enim S. Thomas (2) post S. Augustinum (3) animadvertit: *Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens, et bonus, ut bene faceret etiam de malo* (4). Tantum ergo abest, ut malorum permissio obsit Dei bonitati, et potentiae, quin eas mirifice manifestet. Exemplum autem patrisfamilias, qui bonus non esset, nisi prospiceret, ne filius abuteretur bonis ei traditis, nullam vim habet; quemadmodam nec aliud exemplum matrisfamilias non impedientis prostitutionem filiarum, quod Baelius tantopere amplificat; nam pater, et

---

Ut enim advertit S. Augustinus. l. de duabus animabus con. Manich. c. 10. eadem est potestas, sive vis contrariorum. Sic potest quis oculo bene, et male uti. Cur non ergo voluntate, quae bona est in seipsa? Nulla est hic petitio principii: nam Manichaei negare non poterant nec quod homo esset ex nihilo, nec quod ejus bonitas esset limitata, nec quod indigeret regula; et quamvis negarent arbitrii libertatem, haec tamen intima conscientia cuique innotescit, nec quidquam habet commune cum dualitate principiorum. Non ergo male, sed optime disputavit adversus illos S. Basilius repetens ab hominis arbitrio principium mali moralis. Pessime autem Baelius ratiocinatus est, arguens malum culpe non posse repeti ab hominis arbitrio, quia homo bonus est, et a principio bono.

(1) 1. p. q. 22. a. 2. ad 2.

(2) loc. cit. (3) Enchir. c. 11. et 100.

(4) Abs re non est integrum S. Augustini locum referre ex c. 100. Enchir. ut Baelii impietas magis magisque profligetur: „ Haec sunt magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus, et tam sapienter exquisita, ut cum angelica, et humana creatura peccasset, idest, non quod ille, sed quod voluit ipsa, fecisset, etiam per eamdem creaturae voluntatem, qua factum est, quod Creator noluit, impleret ipse quod voluit, bene utens et malis. et tamquam summe bonus, ad eorum damnationem quos juste praedestinavit ad poenam, et ad eorum salutem, quos benigne praedestinavit ad poenam, et ad eorum salutem. quos benigne praadestinavit ad gratiam, Quantum enim ad ipsos attinet, quod Deus noluit, fecerunt: quantum vero ad omnipotentiam Dei, nullo modo id efficere valuerunt. Hoc quippe ipso quod contra voluntatem fecerunt eius, de ipsis facta est voluntas ejus. Propterea namque magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates eius: ut miro, et ineffabili modo non fiat praeter eius voluntatem quod etiam contra eius sit voluntatem. Quia non fieret si non sineret: nec utique nolens finit, sed volens; nec sineret bonus fieri male, nisi omnipotens et de malo facere posset bene. „ Similia scripserant Clemens Alex. Strom. 1. S. Gregorius M. l. 6. Mor. c. 12. et Synesius Epist. 57. Hinc vero perspicitis, quam putida, vulgaris, et obsoleta sit Baelii obiectio.

mater familias sunt provisores particulares, Deus vero est provisor universalis. *Aliter* autem, inquit S. Thomas (1) *de eo est, qui habet curam alicujus particularis, et de provisore universali; quia provisor particularis excludit defectum ab eo, quod ejus curae subditur, quantum potest; sed provisor universalis permittit aliquem* (2) *defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius.*

722. Ad quartum responsio constat ex dictis (3); Deus enim potest utique omnia mala tollere, non vult tamen, ne impediatur bonum ordinis Universi. Neque propterea est imbecillis, aut minus bonus, quia omnipotentiam, et bonitatem suam patefacit, cum ex ipsis malis elicit bona (4).

723. Ad quintum negamus iterum atque iterum facultatem peccandi esse vitium; haec enim facultas est ipsum liberum arbitrium, quod in se bonum est. Negamus etiam malum esse quod potest malum producere, et malum non posse oriri, nisi ex malo. Immo necesse omnino est, ut id a quo est malum, sit bonum. Ut enim demonstrat S. Thomas (5): *Quod non est, nullius est caussa. Omnem igitur caussam oportet esse ens aliquod. Malum autem non est ens aliquod* (quia scilicet privatio est). *Malum igitur non potest esse alicujus caussa. Oportet igitur si ab aliquo caussatur malum, quod illud sit bonum.* Baelius ergo, cum ait, malum non posse oriri, nisi ex malo, ignoravit definitionem mali, et objectionem fecit non *plus terrible; magis formidabilem,* ut ipse ait, sed vere *pitoiable, miseram,* cui respondendum est, *negando suppositum* (6), supponit enim, malum caussari posse

---

(1) loc. cit.

(2) *Aliquem* consulto dicit, ut excludatur Baelii sophisma, quo Deum permittentem mala assimilat *Monarchae, qui sineret crescere seditiones, et perturbationes in toto Regno, ut gloriam acquireret procurati remedii.* Nam hac agendi ratione non *aliqua* Regni mala particularia Rex permitteret, sed ageret contra bonum commune Regni, quod Rex curare debet. Itaque exemplum Baelii ineptissimum est.

(3) § praec.

(4) Epicuri sophismati, quo Baelius utitur, opponimus argumentationem Tertulliani l. con. Hermogenem c. 10. *Aut potuit* (Deus) *emandare* (principium malum) *sed noluit; aut voluit quidem, nec potuit infirmus Deus. Si potuit, et noluit, malus et ipse, quia malo favit; et sic jam habetur auctor ejus, quod licet non instituerit, quia tamen si noluisset illud esse, non esset, ipse jam fecit esse, quod noluit non esse. Quo quid est turpius? Si id voluerit esse, quod ipse noluit fecisse, adversum semetipsum egit, cum et voluit esse quod noluit fecisse.* Baelius ergo principium malum comminiscens, ut explicet originem mali, vel Deo adimit potentiam emendandi principium mali, vel adimit voluntatem emendandi. Quidquid eligat, tollit Deum. Vide Ven. Monelam loc. cit. § 4.

(5) l. 3. con. Gen. c. 10. ubi et alias demonstrationes idipsum ostendentes adfert, quas vide.

(6) Vide S. August. l. con Epist. Manichaei c, 27. sqq. et l. 1. de lib. arbitr. c. 1. et l. de duabus animabus con. Manich. c. 8. sqq. et Titum Bostrensem l. 2. con. Manich. et Damascenum Dial. con. Manich. et S. Anselmum de Casu diabuli. c. 17.

a malo, hoc est, privationem a privatione, sive non ens a non ente.

724. Ad sextum respondemus, comprehendi quidem a nobis non posse omnes rationes, ob quas Deus mala praesertim culpae permittit; *Quis enim cognovit sensum Domini? Aut quis consiliarius ejus fuit?* ut dicitur Rom. 11. v. 34. (1). At vero, etiam duce lumine naturali rationis, perspicue cognoscimus, posse et ipsa mala culpae permitti a Deo, nec posse aliud poni primum principium aeternum natura malum, quod sit omnis mali caussa. Quod satis est ad revincenda Manichaeorum objecta. Neque enim necesse est omnes rationes alicujus rei cognoscere, ut cognoscamus rem illam esse. Baelius Manichaeis favens, demonstrare debuisset, permissionem peccati pugnare cum divina bonitate, et sanctitate: id quod facere neque ipse potuit, neque ullus alius incredulorum poterit; permissio enim peccati in Provisore generali non est mala; nec Deus tenetur dare cuiquam gratiam, alioquin gratia non esset gratia.

725. Concedimus autem, simplicem permissionem peccati nihil addere libero arbitrio; imo dicimus, permissionem peccati nihil esse aliud, quam denegationem auxilii necessarii ad peccatum vitandum. Ut enim S. Innocentius I. ajebat (2): *necesse est, ut quo auxiliante vincimus, eo iterum non adjuvante vincamur.* Negamus porro, Deum non potuisse praevidere Adami peccatum in ejus permissione: nam ut advertit S. Thomas (3) permissio non nominat tantum praescientiam, sed etiam voluntatem, sive decretum non conferendi gratiam. In hoc autem decreto praevidit Deus Adae peccatum.

726. Quae subdit Baelius de homine, quod non possit a se moveri, sed debeat moveri tantum a Deo qui animam creavit, vel qui producit in anima actiones, omnino destruunt libertatem arbitrii, tolluntque omne meritum, et demeritum, plane ad Manichaeorum impium commentum (4). Itaque dicimus, hominem moveri quidem a Deo tamquam a prima caussa, at movere etiam seipsum, cum sit substantia vivens ratione, et voluntate praedita. Nec est necesse, ut habeat potestatem creandi suas actiones; creatio enim est subsistentium, ut supra ostensum est (5): actiones autem hominis minime subsistunt. Itaque homo movetur a Deo, et movet seipsum, ejusque actio, si mala est, ab ipso, et a Deo est quoad *entitatem*, quoad *deordinationem* vero, et

---

(1) Hoc sensu intelligendi sunt Patres, cum peccati Adae permissionem reducunt ad inscrutabilia iudicia Dei.

(2) Epist. 181. al 9. inter Augustinianas.

(3) 1. p. q. 23. a. 3.

(4) Vide S. Aug. l. 2 con. duas Epist. Manich.

(5) § 563.

malitiam, quae defectus est, soli homini adscribitur, ut supra diximus (1).

727. Ad septimum negamus, Deum, efficisse decretum ut homo peccaret, quasi decernens peccatum; sed dicimus decretum effecisse permissionis peccati (2). Quare non sequitur, voluisse Deum hominem peccare, sed tantum voluisse permittere ejus peccatum. Qua in re nulla est repugnantia cum divina sanctitate, et bonitate; non enim in generali Provisore malum est permittere peccatum, ut de malo bene fiat.

728. Ad octavum dicendum, utique potuisse Deum absolute impedire, ne homo peccaret, retenta nihilominus libertate; id tamen noluisse, ne impediretur ordo justitiae, qui pertinet ad ordinem Universi, ut dictum est (3).

729. Ad nonum respondemus, perfectionem aliam esse rerum, aliam ordinis earumdem rerum. Mundus autem, sublato quocumque malo, esset quidem perfectior quoad ipsas res, quas nullum attingeret malum: at non esset perfectior quoad ordinem; ad hunc enim ordinem pertinet ordo justitiae, qua pro meritis, vel demeritis distribuuntur praemia, et poenae. Hic autem ordo esse non posset, si nullum esset malum. Potuisset utique Deus; absolute loquendo, omnes homines creare in statu Beatitudinis: neque enim subditur ordini Universi, quem ipse libere statuit: sed tunc Universum non fuisset perfectum quoad ordinem. Itaque ex hoc ipso quod opera Dei sunt perfecta, omniaque Deus disponit in numero, pondere, et mensura, sequitur, non fuisse a mundo excludenda quaecumque mala (4).

730. Ad decimum dicimus, rationem generalem, quam Deus habuit ad permittendum peccatum fuisse Deo dignam, nimirum, servandi ordinem justitiae, qui pertinet ad ordinem Universi (5).

---

(1) § 720.

( ) Aliud est decernere peccatum, aliud permittere peccatum. Decretum peccati esset coniunctum cum voluntate peccati, quae Deo repugnant. Permissio peccati denotat voluntatem non conferendi gratiam, quam Deus nemini debet; neque haec voluntas Deo repugnat. (3) § 717.

(4) Talia cum scribimus, longe absumus a sententia Leibnitii, qui in Theodicaea, ut Baelium impugnaret, ad Optimismum declinavit, contenditque, mundum hunc, quem Deus condidit, esse omnium possibilium optimum. Etsi enim dicamus ad perfectionem ordinis Universi requiri ordinem iustitiae, quia tamen infiniti possunt esse ordines Universi, et infiniti ordines iustitiae, quorum unus sit alio perfectior in infinitum; possibilia enim sunt infinita; proinde Deus qui hunc ordinem Universi, et hunc iustitiae ordinem voluit, potuit alium, et alium perfectiorem in infinitum ponere. Quemcumque vero posuisset, semper habuisset perfectionem ordinis. Quare autem hunc ordinem posuit, ad arcana divinae sapientiae dicimus pertinere. Certe in hunc iustitiae ordinem intrat satisfactio Christi, quae est infiniti valoris. Qua quidem ex parte nequit esse ordo perfectior, atque hac ratione ordo Universi dici poterit optimus.

(5) Ad ea quae diximus addendum est, dubitari nullatenus posse de origine mali moralis. Fac enim ignoremus omnino, qua ratione eiusmodi malum permittatur a Deo an propterea erit consequens, non oriri illud a voluntate creata? Potuisset quidem

QUAESTIO XVI.

De Natura Animae rationalis.

731. Expedita Ontologia, ad Psychologiam. accedimus; *est enim*, ut Tullius ait (1), *illud quidem vel maximum, animo ipso animum videre.* Expendemus autem 1. naturam animae rationalis, 2. ejus unitatem, 3 ejus originem, 4. ejus unionem cum corpore, 5. ejus cum corpore commercium, 6. ejus statum post separationem a corpore, 7. ejus potentias, et habitus. Denique, quaedam de Angelis attingemus. De animae autem natura quaerentes, investigabimus 1. an sit spiritualis? 2. an sit incorruptibilis, et immortalis? 3. an spiritualitas, et immortalitas animae constent ex Sacris Scripturarum libris? 4. an anima sit de substantia Dei? 5. an animae essentia reponenda sit in actuali cogitatione?

ARTICULUS I.

Utrum anima hominis sit spiritualis, et incorporea?

732. Jampridem Dicaearchus, ut Tullius refert (2), *nihil omnino animum dixit esse;* Aristoxenus vero, quod musicus esset, idemque philosophus, censuit, animum esse *intentionem ipsius corporis quamdam, velut in cantu, et fidibus, quae harmonia dicitur; sic ex corporis totius natura, et figura varios motus cieri, tamquam in cantu sonos.* His consensit Galenus (3) animum reponens in certo quodam partium, humorum, qualitatum, corporisque temperamento. Zenoni autem Stoico *animus ignis videtur* (4). Democritus vero *levibus et rotundis corpusculis effecit animum concursu quodam fortuito* (5). Ipsumque sequutus fuit Epicurus (6). Empedocles autem posuit animam componi ex elementis omnibus, quibus corpora componuntur, pro-

---

Deus impedire tale malum. Quid vero inde? An non erit a voluntate creata, quia nos minime cognoscimus, quare Deus illud non impedivit? Est quidem Deus infinite bonus, et sanctus. Sed quid obstat infinitae ejus bonitati et sanctitati malum quod a nostra proficiscitur voluntate? An Deus non erit bonus, et sanctus, quia ego malus sum? Quid ergo concludunt universa Baelii sophismata? Quare ad ea cespitant Genuensis in cit. Diss, aliique bene multi, quasi non possit occurri veterum, ac recentium Manichaeorum argumentis? Ad Deus, inquiunt, quia infinite bonus, et sanctus, non debuit peccatum permittere, sed impedire. Id plane negamus, quia permissio peccati bonitati, et sanctitati divinae nihil obest, cum non sit mala. En unica negatione dissipatum quidquid Baelius pro Manichaeis congessit.

(1) l. 1. Tuscul.

(2) Ibid. (3) l. de semine. (4) Cicero loc. cit.

(5) Idem ib. Vide S. Thom. 1. de anim. lect. 5.

(6) Eius systema exposuit Lucretius praesertim l. 3.

prterea quod potest anima omnia cognoscere (1), Diogenes vero dixit, *animam esse aerem, et ex hoc habere virtutem cognoscendi, et movendi* (2). Heraclitus quoque putavit, animam esse *vaporem maxime fluxilem* (3). Critias vero sensit *animam esse sanguinem* (4).

733. Hos omnes qui de eo genere erant, de quo loquitur Apostolus 1. Cor. 2. v. 14. *Animalis homo non percipit ea, quae sunt Spiritus Dei;* sequuntur recentiores Materialistae, Tolandus (5), Hobbesius (6) Covvardus (7), Spinosa (8), Gildonus (9), Helvetius (10), Voltairius (11), Auctor systematis naturae (12), aliaeque humani generis pestes perniciem ubique ferme terrarum suis importantes impiis libris. Ad eos accessisse videtur Lockius docens, fieri posse, ut materiae partes ita disponantur, ut fiant percipiendi capaces, quemadmodum in Logica diximus (13). Nemo autem illorum est, qui non a veteribus Materialistis suffuratus ratiunculas fuerit, praesertim vero a Lucretio (14), qui Epicuri, aliorumque Materialistarum deliria omni conatu in unum veluti congessit corpus, animamque reposuit in mechanismo materiae: quae est omnium Materialistarum vox.

734. Videtur autem cum hisce dicendum (15), I. quia nemo potest animae incorporeae, et spiritualis ideam sibi formare; quis enim concipere potest substantiam, quae mera negatio est omnium eorum quae cognoscimus, videlicet, indivisibilis, inextensa, invisibilis, et quae per sensus percipi nullo modo potest? Nulla igitur est anima spiritualis, et incorporea (16).

735. II. Substantia nullam habens extensionem, mobilis esse nequit, et motum materiae communicare; ut enim moveretur,

---

(1) Vide Laertium l. 8. et S. Thom. loc. cit. lect. 4.

(2) Haec de Diogene, non quidem Cynico, qui dolium pro domo habebat, sed de Apolloniate intelligenda sunt. Legatur Laertius l. 9. et S. Thomas loc. cit. lect. 5.

(3) Nimirum Heracleus autumabat, animam mundi esse exhalationem substantiae humidae, et ex illa omnia fieri. Vide Plutar. l. 4. de plac. c. 3. et S. Thom. lect. cit.

(4) Aristoteles l. 1. de anima c. 2. Vide Plut. l. 4. de Plac. c. 2. sq.

(5) lett. 3. *sur le mouvement.*

(6) Leviathan. c. 34.

(7) Vide Acta Lips. an. 1707.

(8) Ethic. par. 1

(9) *Oracles de la raison.*

(10) In Opere *L' Esprit.*

(11) *Lett. Philos.* Quamvis in Diction. Philos. dicat, ex revelatione Christi, et ex doctrina Apostolorum constare animi nostri immaterialitatem.

(12) Thom. 1. c. 7.

(13) *Epitres Philos. Et Epitres Judaïq. Philos. du bon sen; et Discours sur la vie heureuse, et sur l' inégalité des hommes; et Examen de la Religion, etc.*

(14) Tom. 1. § 222. sqq.

(15) Quia Auctor *systematis naturae* loc. cit. aliorum Materialistarum sophismata collegit, ex ipso potissimum putavimus ea describere, ut pateat, opus illud congestum esse universarum sordium, et impietatum.

(16) Hoc idem argumentum magni facit Voltairius in Dict. Phil. art. *Ame*; illud vero jampridem sibi objecerat Tullius l. 1. Tuscul.

et moveret, mutare deberet successive relationes, tendentias, positionemque partium respectu diversorum punctorum spatii, aut diversorum organorum corporis quod moveret: id quod facere non posset sine extensione, ideoque sine partibus distinctis. Anima autem se movet, et movet corpora. Est igitur extensa, proindeque corporea (1): et ponere substantiam incorpoream quae se moveat, et agat, contradictionem implicat.

736. III. Si anima spiritualis corpus meum movet, v. g. brachium, si nihil obstat, ea brachium non movebit, si magnum adjiciatur pondus. Materiae igitur massa in nihilum redigет impulsionem caussae spiritualis. Haec autem cum nullam habeat cum materia analogiam, non plus haberet difficultatis ad mundum universum movendum, quam ad movendam atomum. Hujusmodi ergo ens spirituale est chimaericum, et ens rationis (2).

737. IV. Experiendo videmus, animam universas subire mutationes, quas corpus subit: oritur, et crescit cum corpore, et cum eo per diversos transit status, primum infantiae, debilitatis, inexperientiae; deinde eadem ac corpus progressione robustior evadit: iisdem ac corpus vicissitudinibus subest ex caussis externis in eam agentibus: sana est, si corpus bene valet; aegra, si corpus aegrotat: perpetuo tandem modificatur per varios gradus gravitatis aeris, diversitatis temporum, et alimentorum (3). Haec autem ostendunt, hominis animam corpoream esse.

738. V. Nomen *spiritus* ambiguum est. Vox graeca πνευμα idem significat ac ventus a πνεω (4) *spiro*. Vox *anima* est graeco verbo ἄνεμος (5), quod significat *ventum*, ut advertit Lactantius. Vox ασωματος *incorporeus*, teste Origene, significat substantiam tenuiorem substantia corporum crassiorum. Tertullianus aperte ait: *quis autem negabit Deum esse corpus, etsi Deus spiritus?* Et insuper: *Nos autem animam corporalem et hic profitemur, et in suo volumine probamus, habentem proprium genus substantiae, soliditatis, per quam quid et sentire, et pati possit.* In eadem sententia fuerunt Arnobius, Clemens Alexandrinus, Justinus, Irenaeus, aliique antiquiores Doctores. Dogma

---

(1) Hoc argumentum jam sibi proposuerat S. Thomas 1. p. q. 75. a. 1. arg. 3.

(2) Huic etiam argumento occurrerat S. Thomas l. 1. con' Gen. c. 50. n. 3. Mira vero est consequutio, quam infert fictus Mirabaud: „ D' où l' on peut conclure qu' un tel être est une chimére, un être de raison „ *Concludi inde potest, tale ens esse chimaeram, et ens rationis* Quodnam erit *ens rationis*, si nulla omnino est ratio a qua fiat? An ipsa entia rationis erunt materiae portiones? Expectabimus ab ejusmodi non tam Philosophis, quam Philosophiae monstris, ut talium entium nobis figuram delineent

(3) Eadem jam diu iisdem ferme verbis, etsi elegantius, dixerat Lucretius. Vide Vide Valsecchium in Opere *la Religione vincitrice. Saggio di Confutat. del sistema della natura* c. 1. n. 5. Sibi etiam objecerat S. Thomas 1. de ani lect. 7.

(4) πνευω scribit fictus Mirabaud loc. cit. not. 24. magna sane Grecae linguae peritia.

(5) Ανεγος scribit ille ib. eadem peritia.

igitur spiritualitatis animorum inventio est cujusdam Theologiae, quae pro principio statuit rationem in nihilum redigere (1).

739. VI. Inter ea quae uniuntur, debet esse proportio. Nulla autem potest esse proportio inter corpus, et spiritum. Anima igitur non est spiritus.

---

(1) Postquam fictus Miraband ita effutierat, in not. 27. scribit: „ On ne peut disconvenir que ce système ne soit l' effet d' une politique tres-profonde et trés interessée dans les théologiens. Il fallut imaginer un moyen pour soustraire une portion de l'homme à la dissolution affin de la rendre susceptible de récompenses et de chatimens. D' où l' on voit que ce dogme étoit trés-utile aux Prêtres pour intimider, gouverner, et dépouiller les ignorans et même pour embrouiller les idées des personnes plus éclaires, qui sont également incapables de rien comprendre à ce qu' on leur dit sur l'ame, et sur la divinité. Cependant les pretres assurent que cette ame immaterielle sera brulée ou souffrira l' action du feu matériel dans l' enfer ou dans le purgatoire, et on les croit sur leur parole „! „ Fateri necesse est hoc systema effectum esse profundissimae politicae Theologorum, cupidissimaeque peccuniarum. Oportebat imaginari medium, quo hominis portio a dissolutione arceretur, ut redderetur susceptibilis praemiorum, et suppliciorum. Videtur inde hoc dogma fuisse Sacerdotibus maxime utile ad timorem incutiendum, ad subeundum aliorum gubernium, ad spoliandum ignaros, atque ad implicandas ideas hominum spectabiliorum, qui aeque sunt incapaces comprehendendi quod eis de anima, Divinitateque dicitur. Interea Sacerdotes ipsi firmiter adserunt, animam immaterialem subjiciendam esse combustioni, aut actioni ignis materialis in inferno, aut in Purgatorio, iisque dicentibus adhibetur fides! „ Quam magna est veritatis vis, quae etiam ab inimicis, iisque summa caecitate percussis, testimonium saepe accipit! Ut ergo morum *dissolutio* ab hominibus arceatur, necesse omnino est admittere animam immaterialem, quae sit praemiorum, et suppliciorum capax post mortem corporis. Et sane quis crimina cavebit in tanta praesertim corruptione naturae, si nulla post mortem praemia, aut supplicia supersint? Si qui haec timent, et illa sperant, tam saepe moribus sunt pessimis, quid erit de illis, qui nulla spe, timoreve ducuntur? Materialistae igitur, atque imprimis Auctor *systematis naturae*, qui omnium est impudentissimus, nihil aliud suis conatibus efficiunt, quam morum dissolutionem magis ac magis promovere, remotis spe praemiorum, suppliciorumque metu. Quod si ad removenda flagitia opus est dogmate immaterialitatis animorum; non ergo tale dogma fuit Sacerdotibus maxime utile ad timorem incutiendum, quo sibi possent adserere regimen, spoliareque rudes, et spectabiliores implicare personas. Nam si illud dogma removet a delictis, confert equidem ad publicam utilitatem; Rerumque publicarum statum, et quietem; haec enim ut ab improbis laeditur, ita fovetur a probis. Non est igitur ejusmodi effectus *profundissimae Politicae*, *pecuniarumque cupidissimae*, sed ejus quae rectissima est et cum studio publicae tranquillitatis conjuncta. Dicamus quod res est. Non Sacerdotes, Ecclesiasticique Viri in aliorum irrepere regimen, eosque bonis fortunae spoliare studuerunt, inducto dogmate spiritualitatis animorum; sed contra increduli homines, minutique philosophi dogma illud conantur imperere, ut quicumque excluso timore poenarum, speque praemiorum vitae futurae, homines in omne sese scelerum genus praecipites agant, et in ipsas, si quando possint, Supremas irruant Potestates, atque *Anarchiam* constituant, quae est impiorum conaminum scopus, uti perspicuis, frequentibusque eorum sententiis, Deo auspice ostendemus singulari Opusculo. Cum autem Ecclesiastici, Religiosique Viri non modo populus a criminibus contineant metu gehennae, speque futurorum bonorum, eisque virtutum studium inspirent; sed etiam doceant ex Scripturarum Oraculis debitam Supremis Potestatibus, Praepositisque etiam discolis obedientiam, venerationem, et amorem, Religionemque promoveant, quae est Reipublicae fulcrum; propterea impii homines in eos potissimum debacchantur, eosque conviciis onerant, ut iisdem, si fieri possit, e medio sublatis, aucta vitiorum colluvie, irreligioneque propagata, in Rempublicam, et in Supremas ipsas Potestates saevire valeant, constituereque Anar-

740. VII. Bruta certissime cogitant, et nihilominus immaterialia non sunt. Cur ergo et humanae animae nequeunt cogitare, quin sint immateriales (1)?

Prob. *Anima hominis non consistit in mechanismo materiae, sed est substantia natura sua incorporea, immaterialis, et per se subsistens.*

741. Demonstratio I. Si anima rationalis consisteret in mechanismo materiae, esset materiae modificatio indistincta realiter ab ipsa materia, ut recentes Materialistae ajunt; esset proinde reipsa idem ac materia modificata. Materia autem per eosdem Materialistas non differt realiter a corpore. Anima igitur hominis esset corpus. Jam vero anima hominis intelligit: quod ipsi Materialistae suis productionibus ostendunt. Corpus ergo esset substantia intelligens. Atqui fieri non potest, ut corpus intelligat: nam subjectum intelligens esse debet omnino unum; si enim pluribus constaret partibus, quod ab una parte intelligeretur, non intelligeretur ab altera, nec posset totum idem subjectum cognoscere totum, et partes. Omne autem corpus quamlibet minimum, pluribus constat partibus, cum sit extensum; anima vero hominis se tota cognoscit totum, et partes; alioquin affirmare non posset, omne totum esse majus sua parte. Anima igitur hominis non est corpus, nec consistit in mechanismo materiae, sed est substantia incorporea (2).

---

chiam, quae est eorum conatuum finis. Haec est diabolica impiorum hominum Politica quam suis libris docent. Ceterum neque Fideles Theologis dicentibus de igne inferni, aut Purgatorii, ipsorum credunt auctoritati, sed auctoritati Dei revelantis; neque umquam Theologi docuerunt, animas fore igne cremandas, sed docuerunt, ac docent, fore igne cruciendas per alligationem, operante in spiritus igne; non propria virtute, sed virtute Dei, cujus iustitiae ille ignis est instrumentum. Putida igitur est calumnia, quam fictus Mirabaud Theologis affingit.

(1) Ita obiicit Voltairius *Lett.* 13. *Philos* et in Dict. a. *Bêtes et tom.* 2. *Amusemens littéraires.*

(2) Brevius, et efficacius S. Thomas l. 2. con. Gen. c. 49 *Nullum corpus invenitur aliquid continere, nisi per commensurationem quantitatis; unde et si se toto totum aliquid continet, et partem parte continet, majorem quidem maiore, minorem autem minore. Intellectus autem non comprehendit rem aliquam intellectam per aliquam quantitatis commensurationem, cum se toto intelligat, et comprehendat totum, et partem, maiora in quantitate, et minora. Nulla igitur substantia intelligens est corpus.* Ad hanc demonstrationem invictissimam, ut ipse Baelius in Dict. art. *Leucippe* litt. E, fatetur, confirmatque, nihil habens quod responderet Auctor. l. *Examen de la Religion*, admirabundus ait: *S. Thomas? Estne is auctor citandus, et citandus a Philosopho?* Huic stulto opponimus Genuensem, qui in Opere italico De scientiis metaphysicis c. 7. §. 3. ait: „ S. Tommaso merita tra' metafisici quel luogo, che Archimede tra' mattematici „ . *S. Thomas eum inter metaphysicos meretur locum, quem inter mathematicos Archimedes;* videlicet primum, ac summum. Vide quas Tom. 1. §. 96. ex recentibus Philosophis congessimus S. Thomae laudes in re philosophica. Quid vero? proposuimusne simplicem S. Thomae auctoritatem? De demonstratione agitur. Ad eam respondeant Materialistae, si possunt, Sed

742. Demonst. 2. Nullum corpus potest alterius corporis formam recipere, nisi propriam amittat. Eam vero amittere non potest, nisi corrumpatur; non enim potest mutare formam, nisi mutetur dispositio partium, quae certe inducit corruptionem vel totius, vel saltem partis. Anima autem, cum intelligit corpora, recipit formas, sive ideas corporum intellectorum, quaecumque demum sit harum idearum natura; nisi enim eas reciperet, intelligere nullatenus posset. Si ergo esset corpus, formas illas recipiendo, deberet propriam formam amittere. Corrumperetur ergo. Atqui anima intelligendo non corrumpitur, sed magis intelligendo perficitur, et quò altiora intelligit, eò plus perficitur (1). Anima igitur non est corpus, nec consistit in mechanismo materiae (2).

743. Demonst. 3. Si anima hominis esset corpus, actiones ejus ordinem corporum non excederent; actiones enim debent esse proportionales principio, a quo eliciuntur. Si ergo anima esset corpus, non cognosceret nisi corpora. Cognoscimus autem multa quae non sunt corpora: quis enim dixerit, conceptus universales entis, veritatis, bonitatis, virtutis, felicitatis, nominum, verborum, etc. corpora esse? Anima igitur hominis non est corpus, proindeque est incorporea. (3).

744. Demonst. 4. Nullum corpus est actu infinitum, ut supra demonstravimus (4). In nullo autem corpore finito reperiri potest vis seu potentia infinita (5). Est autem potentia animae

---

tales ii sunt, ut furari quidem sciant a veteribus impiis argumenta tam saepe dissoluta; ad demonstrationes vero quae contra fiunt, nesciant respondere, et elabi posse credant contumelias jaciendo. Mittimus Auctorem illum ad Cudworthum in Syst. intel. c. 5. sect. 3. §. 43. ubi ex Plotino eamdem demonstrationem describit.

(1) Ex hoc principio demonstrat S. Thomas I. de ani. lect. 7. intellectum non habere organum corporale: „ Sensus, inquit, efficitur impotens ad sentiendum, ex valde sensibili, sicut auditus non potest audire sonum, propter hoc quod motus est ex magnis sonis, neque visus potest videre, neque olfactus odorare ex eo quod hi sensus moti sunt prius ex fortibus odoribus, et coloribus corrumpentibus organum. Sed intellectus quia non habet organum corporeum, quod corrumpi possit ab excellentia proprii objecti, cum intelligit aliquid valde intelligibile, non minus postea intelligit infima, sed magis. „

(2) S. Thomas I. 2. con. Gen. c. 49.

(3) Idem ibid. (4) §. 461.

(5) Quod in corpore, seu magnitudine finita non possit esse potentia infinita, ita demonstrat S. Thomas I. 2. con. Gen. c. 20. „ Sit potentia infinita, quae est A. Accipiatur autem pars ejus, quae est A, B. Pars igitur ista movebit in tempore majori: oportebit tamen esse aliquam proportionem hujus temporis ad tempus, in quo movet tota potentia, cum utrumque tempus sit finitum. Sint igitur haec duo tempora in decupla proportione se adinvicem habentia; non enim quantum ad hanc rationem differt istam, vel aliam proportionem dicere. Si autem addatur ad potentiam finitam praedictam, diminui oportebit de tempore, secundum proportionem additionis ad potentiam finitam, cum major potentia in minori tempore moveat. Si ergo addatur decuplum, illa potentia movebit in tempore, quod est decima pars temporis, in quo movebit prima pars accepta infinitae potentiae; scilicet A, B: et

intellectivae quodammodo infinita in intelligendo; potest enim species numerorum in infinitum augere, ipsasque negativas quantitates in infinitum dividere; et similiter species figurarum, et proportionum. Non potest ergo anima intellectiva esse materia, sive corpus (1).

745. Demonst. 5. Fieri non potest, ut duo corpora aequalia se invicem contineant; nam continens debet excedere contentum; adeoque continens debet majus esse contento. Duo autem intellectus, quocumque modo accipiantur, possunt se invicem continere, dum unus alium intelligit. Anima igitur intellectiva non est corpus (2).

746. Demonst. 6. Nullius corporis actio reflectitur supra agentem; nullum enim corpus a seipso movetur, nisi secundum partem, ita scilicet ut una pars ejus sit movens, altera mota. Intellectus autem reflectitur supra seipsum; intelligit enim se intelligere. Non ergo anima intellictiva est corpus (3).

747. Demonstr. 7. Mentem esse suarum cogitationum consciam, sibi quisque conscius est. Jam vero conscientia haec cum pluribus cognitionibus conjuncta est; nemo enim potest esse sibi vel sui ipsius, vel aliarum rerum conscius, nisi se ab aliis rebus distinguat. Ut autem haec per motus materiae fierent, oporteret motus inter sese comparare; nam sine ulla comparatione neque similitudo, neque distinctio animadverti potest. Haec autem comparatio fieri non posset, nisi esset aliquod comparans, quod non potest esse materia: nam sicut materia a seipsa moveri non potest, ita nec a seipsa dirigi, ut comparatio fiat. Necessario igitur admittendum in nobis est aliud principium quod non sit materia, seu corpus. Anima igitur quae sui, et aliarum rerum sibi ipsi conscia est, non est corpus (4).

748. Demonst. 8. Anima hominis non solum percipit, sed et judicat, et ratiocinatur. Judicare autem nequit, nisi duos conceptus conferat inter sese, ut videat, an conveniant, an unum alteri repugnet. Nec potest ratiocinari, nisi duos conceptus comparet cum tertio, ut ex eo quod duo illi conceptus conveniant, vel non conveniant cum tertio, inferat, et inter se convenire, vel non convenire. Haec est tota ratiocinandi ars. Si autem anima in mechanismo materiae consisteret, ac foret corpus, hi conceptus essent motus materiae, et corporis. Jam vero nullum cor-

---

tamen haec potentia quae est decuplum ejus est proportio finita, cum habeat propor- „ tionem determinatam ad potentiam finitam. Relinquitur igitur, quod in eodem tempore movet potentia finita, et infinita, quod est impossibile. Non igitur potentia infi- „ nita magnitudinis finitae potest movere in tempore aliquo „. Videat citatus Auctor l. *Examen de la Religion*, an haec sint ad palatum recentium Philosophorum.

(1) S. Thom. cit. c. 49. l. 2. con. Gen.

(2) Idem ibid. (3) Idem ibid.

(4) Videri potest lib. inscriptus *Usus Philos. Leib. et Wolf.* c. 4.

pus movet, nisi motum. Ut ergo conceptus illi comparari inter se, et cum tertio possent, deberet esse aliquod movens animam quae esset corpus. Vel ergo deveniretur tandem ad aliquod movens, quod non esset corpus, vel deberet dari infinita series moventium, et motorum. Si infinita haec series daretur; quia infinitum pertransiri nequit, numquam fieri collatio posset, neque proinde ullum esset judicium, ulla ratiocinatio. Si deveniretur ad aliquod movens quod non esset corpus, tale movens deberet esse intrinsecum; ego enim ipse sum qui judico, et ratiocinia instituo. Tale igitur agens est anima. Non potest ergo anima consistere in mechanismo materiae, esseque corpus (1).

749. Demonst. 9. Si anima intellectiva esset corpus, intellectio deberet esse motio corporalis. Demonstratum est autem (2) adversus Hobbesium, intellectionem non posse esse motionem corporalem. Anima igitur intellectiva non est corpus.

750. Demonst. 10. Si anima intellectiva esset corpus, partes materiae ita deberent esse dispositae, ut forent intelligendi capaces. Demonstratum est autem (3) adversus Lockium, fieri nullo modo posse, ut partes materiae ita disponantur, ut fiant percipiendi, sive intelligendi capaces. Fieri ergo nullo modo potest, ut anima intellectiva sit corpus, sive consistat in mechanismo materiae (4). Alias demonstrationes vide apud S. Thomam (5); eas enim omittimus, ne simus longiores.

751. Ex demonstratis autem sequitur, animam esse substantiam immaterialem, per se subsistentem. Substantia quidem est;

---

(1) Videri potest Ditton in Opere, La Religion Chrétienne démontrée par la Resurrection de Notre Seigneur Jesus Christ, etc. in Supplem. Tom. 2. Ad rem Cicero l. 1. Tuscul. In animi cognitione dubitare non possumus, nisi plane in physicis plumbei sumus, quin nihil sit animis admixtum, nihil concretum, nihil copulatum, nihil coagmentatum, nihil duplex . . . Nihil est in animis . . . aut quod ex terra natum, aut fictum esse videatur. Nihil ne aut humidum quidem, aut flabile, aut igneum. His enim in naturis nihil inest, quod vim memoriae, mentis, cogitationis habeat, quod et praeterita teneat, et futura praevideat, et complecti possit praesentia.

(2) Tom. I. § 215. sqq. (3) Idem § 227. sqq.

(4) Ex hisce demonstrationibus luce meridiana clarius patet, quam falso scribat Mirabaud ementitus loc. cit. not. 24. de Cartesio „ Il est le premier, qui ait établi *que ce qui pense doit être distinque de la matiere*, d'ou il conclut que notre ame, ou ce qui pense en nous, est un esprit. *Ipse primus fuit, statuit, id quod cogitat debere essere distinctum a materia, inde concludens, animam nostram, aut id quod in nobis cogitat, esse spiritum*. Similiter mentiti sunt Baelius in Dict. art. *Rorarius* litt. C. et Auctor anonymus *Defence de Pascal*, idipsum de Cartesio adserentes. Tam impudens mendacium redarguunt recensitae demonstrationes ex S. Thoma desumptae. Adeundus est etiam Plotinus l. 6 Enneade 4. et S. Augustinus in lib. praesertim *de quantitate animae*, et Claudianus Mamertus l. *de statu animae*. Quibus ex fontibus derivasse videntur Cartesius ejusque discipuli quidquid de anima recte scripserunt.

(5) 1. p. q. 75. a. 1. sq. et l. 2. con. Gen. c. 61. et 68. et 1. de an. lect. 7. et alibi.

si enim esset accidens, quia tale accidens reciperetur in corpore, et quidem permanenter, quousque corpus viveret, jam corpus esset, cui omnes animae operationes convenirent; siquidem caussa principaliter agens non est accidens, sed substantia. Demonstratum est autem, praecipuas animae operationes non esse effectus materiae, et corporis.

752. Quod autem sit substantia immaterialis, per se subsistens, perspicuum est: nam praecipuae operationes animae intellectivae non exercentur per organa corporea. Substantia autem quae in suis praecipuis operationibus non pendet a corpore, nec etiam in esse a corpore pendet. Quod autem in esse non pendet a corpore, per se subsistit (1).

753. Ad primum jampridem responderat Tullius (2), etsi Academicus ipse nihil certum de anima constitueret: *si qualis sit animus, ipse animus nesciat, dic quaeso, ne esse quidem se sciet? ne moveri quidem se?* Deploranda Materialistarum caecitas, qui cum ex eo sint hominum genere, de quibus dicitur Psal. 16. v. 11. *oculos suo statuerunt declinare in terram*; nullam sibi rerum, quae terrenae non sint, ideam formare valent (3), putantque ne id quidem ceteros posse. Itaque negamus, nullam in nobis exstare ideam animae spiritualis, et incorporeae;

---

(1) Voltairius in Dict. art. *Ame*: „ S. Thomas, *inquit*, dans sa question 75. et suivantes dit que l'ame est une forme *subsistante per se*, qu' elle est tout, que son essence différre de sa puissance, qu' il y a trois ames *végètalives*, scavoir, *la nutritive, l'augmentative la gènèrative*... que l'ame raisonnable est une forme *immatèrielle quant aux opèrations, et matérielle quant à l'être*. S. Thomas a écrit deux mille pages de cette force et de cette clarté; aussi est-il l'ange de l'école „. *S. Thomas in sua q. 75. et sqq.* (partem non citat, quia forte numquam viderat opera S. Thomae) *dicit, animam esse formam subsistentem per se, eamque esse totam in toto; eius essentiam distingui a sua potentia; triplicem esse animam vegetativam, nempe nutritivam, augmentativam, generativam... animamque rationalem esse formam immaterialem quoad operationes, materialem quoad esse. S. Thomas scripsit bis mille paginas huiusce robories, et huiusce claritatis; atque ita est Scholarum Angelus.* De hoc homine poeta diceret Tullius, quod in hac ipsa re de Aristoxeno musico scripsit l. 1. Tuscul. *Hic quidem... haec magistro concedat Aristoteli, canere ipse doceat; bene enim illo proverbio Graecorum praecipitur: quam quisque norit artem, in hac se exerceat.* Voltairium poetam quidem fuisse scimus, Philosophum vero nequaquam. Quod S. Thomas docuerit, animam esse formam per se subsistentem, et totam in toto corpore, habereque essentiam distinctam a potentiis, haud negamus; sed haec non adseruit tantum, sed invicte probavit. At vero quod dixerit, triplicem esse animam vegetativam, animamque rationalem esse immaterialem quoad operationes, materialem quoad esse; haec sunt mendacia Voltairii, qui ex comico, censoris personam induere voluit, etsi cimmeriis esset obvolutus tenebris. Adeatur illa eadem quaestio 75. 1. p. et mendacia apertissime deprenduntur.

(2) l. 1. Tuscul.

(3) S. Augustinus l. 10. de Trin. c. 7. *Eos*, inquit, „ qui opinantur, (animam) esse corpoream, non ob hoc errare, quod mens desit eorum notitiae; sed quod adiungunt ea, sine quibus nullam possunt cogitare naturam. Sine phantasiis enim corporum quidquid iussi fuerint cogitare, nihil omnino esse arbitrantur. Ideoque non se,

quisque enim percipit se habere principium intelligendi hoc ipso quod percipit se intelligere (1); ideoque anima definitur: substantia quaedam rationis particeps, informando corpori accommodata (2). Quare falsum est animam esse meram negationem eorum quae cognoscimus. Et licet utamur terminis negativis, cum dicimus eam *indivisibilem*, *inextensam*, *invisibilem*; hoc ideo est, quia pro hoc statu conjunctionis animae cum corpore nequimus substantias immateriales in seipsis videre; quod tamen non prohibet, quin abstractam animae ideam per operationes immateriales ejus possimus habere, explicareque per terminos positivos, atque ejus existentiam ac naturam evidenter cognoscere a posteriori (3).

754. Ad secundum respondemus neg. ant. quod non probat ratio adjuncta; si enim quod movetur, et movet, sit inextensum, hoc ipso non commensuratur spatio, nec est in loco ad instar corporum *circumscriptive*. Quomodo autem anima moveat seipsam, seu verius, operetur; motus enim non est proprie nisi corporum; id oritur ex ipsa natura substantiae spiritualis. Quomodo autem corpora moveat, id explicamus cum S. Thoma (4) per contactum *virtutis*. Neque id paradoxum videri debet philosophis praesertim recentioribus, qui attractionem admittunt planetarum mutuam; tametsi unus planeta ab altero immensum distet. Si in tanta distantia admittitur phaenomenum attractionis (5); cur incredibilis videbitur motus corporis ab animae virtute, hoc ipso quod anima est corporis forma? Ipsimet Materialistae,

---

tamquam sibi desit, mens requirat. Quid enim tam cognitioni adest, quam id quod menti adest? aut quid tam menti adest, quam ipsa mens? „ Vide S. Thom. 1. p. q. 75. a. 1. ubi de antiquis Philosophis ait, eos quia putavisse, sola corpora res esse, et quod non est corpus, nihil esse, quia imaginationem transcendere non valebant. Idem est dicendum de recentibus Materialistis.

(1) Vide quae diximus Tom. I. pag. 213.

(2) Vide S. Augustinum De quant. animae c. 13. et S. Thom. 1. p. q. 75. a. 2.

(3) Si a Materialistis quaeratur, non dico quaenam sit essentia leonis, equi, elephantis, sed quaenam sit essentia, et natura culicis, respondere nihil poterunt. An ergo dicemus, nullam esse leonis, equi, elephantis, culicis essentia, quia nos eam non cognoscimus? Quaenam haec stultitia est, negare res, quia eas non satis cognoscimus in seipsis? eritne cognitio nostra, mensura existentiae rerum? et quae ego ignoro, nihil propterea erunt? Vide S. Thom. I. p. q. 87. a. 1. Sed quam sibi in hac re constans fuerit, ut in ceteris Voltairius, modo ajens, animae naturam esse nobis obscuram, modo manifestam, patet ex iis quae scribit Tom. 2. *Amusemens litt. pag.* 179. *et c* 5 *Metaph. de Newton.*

(4) q. 75. cit. a. 1. ad 3.

(5) Fictus Mirabaud non modo attractionem admittit, sed de Newtono summa cum laude loquitur par. 1. c. 4. „ Il faut un Nevvton pour sentir que la chûte des corps graves est un phénomene digne de toute son attention; il faut la sagacité d' un phisicien profond pour découvrir les loix suivant lesquelles les corps tombent et communiquent á d' autres leurs propres mouvemens „. *Opus erat Newtono ad dignoscendum, descensum corporum gravium esse phaenomenum dignum tota ejus attentione. Opus erat sagacitate physici profundi ad inveniendas leges, secundum quas corpora decidunt, aliisque suos communicant motus.* An aliqua peculiaris illi suberit ra-

qui tanta vi a rebus sensibilibus trahuntur veluti totidem mancipia catenis tracta, explicent, quomodo objecta sensibilia moraliter trahant, et ita valide trahant, ut vehementes voluptatis, et tristitiae affectiones excitent (1). Id si per effluvia declarare posse confidant, irridebuntur a Tullio perinde atque Epicuraei (2).

755. Ad tertium respondet S. Thomas (3), actiones quae sunt compositi ex materia, et forma, non esse tantum formae, nec tantum materiae, sed compositi; quippe ejus est operari, cujus est esse: compositi autem est esse per formam. Cum ergo compositum ex anima, et corpore sit homo, actiones quae sunt ejusdem compositi, non sunt tantum animae, nec tantum corporis, sed conjuncti ex anima, et corpore. Itaque mirum esse non debet, quod si brachio appendatur ingens pondus, brachium moveri non possit; actio enim qua brachium movetur, non est solius animae, sed compositi, quod cum constet etiam corpore, virtutem habet corpori respondentem. Non ergo massa materiae in nihilum redigit impulsionem caussae spiritualis; haec enim non agit sola, sed simul cum corpore in composito. Certe in nihilum non redigitur virtus artificis, si vel instrumenta, quibus utitur, apta non sunt ad effectum, quem ille vellet, et potest producere, vel materia, quam adhibet, effectum non recipit. Cur ergo in nihilum redigetur virtus animae spiritualis, quae utitur brachio tamquam instrumento? Etsi vero anima spiritualis

---

tio ad ejusmodi profundendas laudes, alii viderint: nam tales homines non solent nisi sibi similes laudare. Interea tamen explicet ille, si potest, quomodo corpora distantia se invicem trahant. Si dixerit, ut Nevvtoniani assolent, se phaenomenum scire, caussam nescire; cur non licebit nobis dicere, scire nos, corpus ab anima moveri, modum autem nescire quo movetur? Non negabit ille attractionem Nevvtoni, quem ita magnifice commendat, licet caussam attractionis nesciat; cur negari ab aliis petet motionem corporis ab anima spirituali, si dicant se nescire modum, quo id fiat? Vide quae diximus § 399.

(1) De his motionibus agens Mirabaud; ,, Les moralites ait, designent cette disposition et les effects qu' elle produit sous le homme *d' amour et de haine*, *d' amitié ou d' aversion*. Les hommes, comme tous les êtres de la nature éprovent des mouvemens d' attraction et de répulsion; ceux qui se passent en eux ne différent des antres que parce qu'ils sont plus caches, et que souvent nous ne connoissons point les causses qui les excitent ni leur facon d'agir ,,. *Moralistae hanc dispositionem designant, et effectus ab ea productos sub nomine amoris, et odii, amicitiae, et aversionis. Homines, uti omnia naturae entia, experiuntur motus attractionis, et repulsionis, ii qui in ipsis transeunt, non differunt ab aliis, nisi quia occultiores sunt, et saepe ignoramus prorsus caussas, a quibus excitantur, et earum agendi modum*: Si homines in actibus suis moralibus amoris, et odii, amicitiae, et aversionis attrahuntur, et repelluntur perinde ac cetera entia naturalia (quod quam falsum sit, demonstrabimus infra agentes de humana libertate) caussa autem attractionis, et repulsionis ignota est Mirabaudo; si rursus saepe Mirabaudus ignorat caussas a quibus illae motiones excitantur, et illarum causarum agendi modum; poteritne inficiari, nullus omnino esse ejusmodi caussas excitantes, quarum agendi modum ignorat? At quomodo sine caussis erunt effectus? Quaenam est ergo obstinata caecitas, fateri caussas attractionis, et repulsionis, quarum ignoratur natura, et modus agendi; negare vero animam incorpoream, quia ejus ignoratur natura, et nescitur modus, quo se moveat, et moveat corpus?

(2) Vide quae diximus Tom. 1. pag. 193.

(3) l. 2. con. Gen. 50.

non habeat cum materia analogiam, qua ratione spiritualis est; eam tamen habet, qua ratione est forma corporis, ad constituendum hominem simul cum corpore accommodata. Quare et ejus virtus in iis quae a corpore etiam pendent, ad ea tantum coarctatur quae conditiones corporis patiuntur. Frustra igitur ex spiritualitate animae infertur, eam posse tam mundum universum, quam unam atomum movere; non enim anima destinata est ad movendum, nisi corpus quod vivificat. Si Materialistae velint experiri, quanta sit animae virtus in actionibus, quae sunt solius animae, invenient, eam posse numeros in infinitum multiplicare et infinitas numerorum combinationes efficere: quod nemo sanus rudi materiae adscribet.

756. Ad quartum paucis respondet S. Thomas (1): *Debilitatur intellectus ex laesione alicujus organi corporalis indirecte, inquantum ad ejus operationem requiritur operatio sensus habentis organum* (2). Itaque concedimus, animam oriri cum corpore, cum est dispositum ad eam recipiendam; non tamen gignitur ex corpore, sed creatur a Deo. Negamus autem eam crescere cum corpore; id quod Materialistae nec umquam probarunt, nec probare umquam poterunt. Nam quod crescentibus partibus corporis, anima ad eas vivificandas se extendat, id facile explicatur per diffusionem virtutis. Transit autem anima per diversos status, et subest indirecte vicissitudinibus caussarum externarum, quia ad ejus operationem in hoc statu conjunctionis cum corpore, requiruntur operationes sensuum, qui pro diversitate aetatum hominis, et vicissitudinum caussarum externarum mutantur, mutatione facta in sensuum organis. Probent Materialistae, animam in *seipsa directe* debilitari, vel fieri robustiorem, mutatis statibus, et caussis externis. Sed tanti non sunt, neque possunt esse.

757. Ad quintum concedimus, voces πνευμα, ἄνεμος, ασωματος ambiguas esse, ut supra dictum est (3): nos autem animae immaterialitatem non ex hisce vocibus probavimus, sed rationibus demonstrativis. Quid ergo proficit Pseudo-Mirabaud ostentatione illa eruditionis suae; cum tamen eodem tempore inscitiam prodat Graeci idiomatis?

758. Ad Tertullianum quod pertinet, jampridem S. Thomas (4) eum recensuit inter illos qui Deum corporalibus delineabant figuris. In hac autem re non magis valet Tertulliani auctoritas, quam Sadducaeorum, Antropomorphitarum, et Manichaeorum qui quamdam infinitam lucis substantiam per infinitum spatium distentam Deum existimabant, cujus quidem lucis anima esset particula. Si quis autem excusare Tertullianum velit, ut eum Ale-

(1) 1. de ani. lect. 7. (2) Vide quae diximus Tom. I. § 219.
(3) Phys. Gen. hujus nostri operis § 855. (4) l. 1. con. Gen. c. 20.

xander excusat (1), affirmare poterit cum S. Augustino (2), illum revocasse tam absurdam sententiam, quae cum principiis ab eodem Tertulliano positis pugnat. Quid enim pro veritate Christianae Religionis adversus Gentes in Apologetico, aliisque libris certasset, si constituta materiali animae nostrae natura, omnis excideret Redemptionis humanae oeconomia, adeoque tota Christiana Religio? Vel poterit cum eodem S. Augustino (3) respondere, Tertullianum nomine corporis intellexisse substantiam, atque ita putasse, Deum, et animam corpus esse, quia non sunt nihil, sed substantiae sunt.

759. Non negamus, Arnobium (4) negasse animas incorporeas, easque immortalitate privasse; verum ex libris ejus, quos scripsit nondum Catechumenus (5), nulla adversus veritatem tam evidenter demonstratam eruitur ratio.

760. Plane vero negamus, Clementem Alexandrinum, Irenaeum, Justinum umquam docuisse, animam nostram esse corpoream. Proferant ementitus Mirabaud, aut alius quispiam ex ejus grege, illorum Patrum testimonia, desinatque rudibus imponere, allegatis tantum eorum nominibus. Nec putent, se ad suas partes trahere Clementem Alexan. posse, propterea quod in excerptis ex Theodoto post illius Stromatum libros Edit. Oxoniensis Joannis Potteri n. 14. habetur: *Animam esse corpoream, per membra corporea liquido ostenditur.* Nam, ut idem Potterus advertit (6), non est ea Epitomes ex Clementis operibus excerpta, sed ex scriptis Valentini, Basilidis, Theodoti, aliorumque haereticorum, qui Manichaeorum fuerunt antesignani; neque ejusdem Clementis commentatio est, ac viri vere Ecclesiastici, sed fabulatoris aeonum, et nugarum Gnosticorum. Ipse vero Clemens Strom. 5. *Merito*, inquit, *ex terra quidem corpus dicit formari Moses, quod dicit terrenum Plato tabernaculum: animam autem ratione praeditam desuper inspiratam fuisse.* Putida est igitur in Clementem Alex. calumnia a Mirabaud conficta (7).

761. Multo magis falsum est quod de S. Irenaeo dicitur; is enim ut veram carnis futuram resurrectionem adstruat: *Mori*, inquit (8), *est vitalem amittere habilitatem, et sine spiramine in posterum, et inanimalem, et immobilem fieri et deperire in illa, ex quibus et initium substantiae habuit. Hoc autem neque animae evenit; flatus est enim vitae: neque spiritui; incompositus est enim, et simplex spiritus, qui resolvi non potest, et ipse vita*

---

(1) Hist. Eccl. Sec. 2. Diss. 9. a. 2. (2) l. 10. de Gen. ad litt. c. 25.

(3) l. de Haeres. c. 86. Confer. eumdem S. Aug. Epist. 190. al. 157. c. 8.

(4) Sic docet l. 2. adv. Gent;

(5) Vide Natalem Alex. Hist. Eccl. Sec. 4. Diss 12. versus finem.

(6) Not. 1. in eam epitomen

(7) Inter naevos Clementis Alex. numquam relatus fuit error corporalitatis animorum. (8) l. 5. adv. haeres. c. 7.

est eorum qui percipiunt illum. Et licet alibi (1) dicat, animam *habere hominis figuram*; id tamen intelligendum est ex scopo, quem sibi Irenaeus ibidem statuit, nimirum probandi ex apparitionibus animarum eas *perseverare* post mortem : apparuerunt autem defunctorum animae sub hominis figura (2). Absit ergo, ut S. Irenaeum Materialistis favere dicamus (3).

762. Non minus ab eorum impietate abfuit S. Justinus M. ipse enim dogma immortalitatis animarum, quod ex Platone didicerat, passim defendit. Et quamquam a sententia eorum, qui *animam immortalem, et incorpoream ponunt*, videatur recedere (4); si tamen integer textus legatur, longe diversa deprehendetur Justini mens. Ait enim (5) : *Alii quidam cum immortalem et incorpoream animam esse ponant, nec poenas daturos se putant, si quid mali fecerint (pati enim non potest quod incorporeum est)*. Justinus ergo non animam incorpoream absolute negat, sed illorum impiorum sensu, qui eam ita incorpoream esse dicebant, ut nulli subjicienda esset poenae. si male egisset (6).

763. Si quae autem aliae sunt Patrum sententiae, quae videntur favere animae corporeitati, adhibenda est S. Augustini (7) distinctio : *Si corpus est omnis substantia, vel essentia . . . corpus est anima. Item si eam solam incorpoream placet appellare naturam, quae summe incommutabilis, et ubique tota est : corpus est anima, quoniam tale aliquid ipsa non est. Porro si corpus non est, nisi quod per loci spatium aliqua longitudine, latitudine, altitudine ita sistitur, vel movetur, ut majore sui parte majorem locum occupet, et breviore breviorem, minusque sit in parte, quam in toto* (quod est corpus revera tale), *non est corpus anima. Per totum quippe corpus, quod animat, non locali diffusione, sed quadam vitali intentione porrigitur.*

764. Ad sextum respondemus, inter animam, et corpus non esse proportionem entitatis, sed esse proportionem habitudinis; anima enim est forma ordinata ad corpus.

765. Ad septimum negamus, bruta cogitare (8); ostendimus

---

(1) l. 3. c. 62. sq. (2) Vide Feu-Ardentii notam ad cit. c. 62. S. Irenaei.

(3) Non urget Massueti et Moshemii observatio, ut infra expendemus.

(4) In Dial. cum Triphone n. 1. (5) Ibidem.

(6) Adeantur Maurini Patres Praefat. in S. Justini opera par. 2. c. 11.

(7) Epist. 166. al. 28. c. 2.

(8) Idem Voltairius qui dixerat incompertam sibi esse anima humanae naturam, tam nitide postea eius, et brutorum naturam perspexisse dicit, *Amusemens litt.*, ut viderit ipsam quoque proportionem „ qui est entre son chien, et lui „ deque ea pronunciavit „ : est environ celle d' un à cinquante „ proportionem quae est inter suum canem, et ipsum esse circiter ut illa unius ad quinquaginta. Egregius sane supputator! Fortasse ratiocinatus aliquando cum suo cane fuerat. Sed jam ante dixerat Helvetius, *l'Esprit Disc.* 1. *c.* 1. hominem differre a brutis tantum configuratione membrorum, ita ut „ si la nature au lieu de mains et de doigts flexibles, eût terminé nos poignets par un pied de cheval, qui doute, que les hommes sans arts, sans habitations sans défense contre les animaux, tout occupés du soin de pourvoir à leur nourricture, et

enim (1), brutis nonnisi sensationes convenire, nec ulius esse intellectionis, multoque minus ratiocinii capaces. Sensationes autem universae pendent ab organis corporalibus, indeque probavimus, animas brutorum non ita posse immateriales esse, ut per se subsistant, sicut subsistit anima humana, cujus operationes praecipue, scilicet, intelligere; et velle non sunt operationes organorum corporalium. Itaque haec desumpta ex brutorum anima objectio, quam nonnulli pluris, quam debet faciunt (2), nihil omnino probat, nisi vel brutis adseratur intelligentia, vel haec ponatur esse actus organi corporalis: quae duo falsissima esse demonstravimus.

ARTICULUS II.

Utrum anima hominis sit incorruptibilis, et immortalis.

766. Non alia ratione conantur impii adversus animorum spiritualitatem, nisi ut ejus incorruptibilitatem, et immortalitatem destruant: hanc vero destruere conantur, ut ne ulla angantur memoria justi judicii Dei, metuque liberati poenarum futurae vitae, voluptatibus fruendis quietius possint indulgere (3). Praeter im-

---

d'eviter les bêtes feroces, ne fussent encore errans dans les forêts comme des troupeaux fugitifs „? Si natura, loco manuum, et digitorum flexibilium, extremas nostri brachii partes terminasset equino pede, quis dubitat, homines destitutos artibus, sine tecto sine tutamine a bestiis, unice occupatos alimentis sibi procurandis, evitandisque ferocibus bestiis, hactenus erraturos in sylvis fore, veluti fugitivos greges? Haec est praeclara ejusmodi hominum philosophia, qui facti sunt *sicut equus, et mulus, quibus non est intellectus*, ut dicitur Psal. 31. v. 9. Atqui ipsa hominis configuratio demonstrat. Deum naturae auctorem sapientissimum idcirco manibus eum instruxisse, non pedibus equinis, ne homines ratione praediti destituerentur artibus. Quid ergo concludit hypothesis Helvetii? Ea etiam admissa, id summum probaretur, homines fore iis artibus destitutos, quae manibus indigent. An vero propterea nulla homines ratione uterentur? Manus alicui praecidantur: eritne statim ratione destitutus, ut equus. Vide Valsechium *de'Fondam. della Relig.* l. 1. c. 4.

(1) Tom. 4. § 669.

(2) Id facit Abbadie *Traitè de la verité de la Religion Chret. sect.* 1. *c.* 5. qui proposita maxima obscuritate quaestione de anima brutorum, nostraque ignorantia status eorum interioris, ait: „ Nous laisserons-là l'état des choses, que nous ne connoissons point, et raisonant sur celle, que nous connoissons, nous nous contenterons de conclure, etc „ Relinquemus statum, rerum quas minime cognoscimus, et de eo quod cognoscimus, ratiocinantes, contenti erimus concludere, etc. Quia ad Philosophum pertinet non solum probare quod dicit, sed etiam respondere ad objectiones, quae contra fiunt; non recte objicientibus animam brutorum, respondetur, quaestionem illam esse obscuram, ignorareque nos statum eorum interiorem.

(3) Huc referri eorum conatus, expressit Lucretius impiorum choriphaeus l. 3.

Et metus ille foras praeceps Acheruntis agendus.
Funditus, humanam qui vitam turbat ab imo,
Omnia suffundens mortis nigrore, neque ullam
Esse voluptatem liquidam puramque relinquit.

pius autem nonnulli sunt, qui licet animae immortalitatem et admittant, et firmissime tueantur: putant tamen, probari metaphysica demonstratione non posse, animam ex intrinsecis, et natura sua immortalem esse; quamvis non negent, rationes probantes animae immortalitatem, tales esse, ut sin minus protervos Pyrrhonistas, dociles certe homines suadere, ac vincere ita possint, ut omnem hac in re quae fundamentum omnis Religionis est, baesitationem excludant (1).

767. Videtur autem anima esse corruptibilis, et mortalis, I. quia si anima a corpore separata subsisteret. proprias deberet habere operationes independenter a corpore. Nullas autem operationes habere anima potest sine corpore; ne ipsam quidem cogitationem; haec enim ad nos venit per sensus, quibus anima destituitur post separationem a corpore. Anima igitur non subsistit sine corpore. adeoque cum corpore moritur (2).

768. II. Si anima foret immortalis, homines saltem pii non deberent mortem timere, imo potius eam deberent expetere; esset enim initium vitae beatae. Atqui nemo hominum est, quamlibet pius, qui mortem non exhorrescat. Non ergo anima est immortalis (3).

769. III. Ecclesiastes c. 3. v. 19. dicitur: *Unus est interitus hominum, et iumentorum, et aequa utriusque conditio: si-*

Sed multo jam ante fassi similiter fuerant impii, Sapientiae 2. v. 1. sqq. „ Exiguum, et cum taedio est tempus vitae nostrae, et non est refrigerium in fine hominis, et non est qui agnitus sit reversus ab inferis: Quia ex nihilo nati sumus, et post hoc erimus tamquam non fuerimus: quoniam fumus flatus est in naribus nostris: et sermo scintilla ad commovendum cor nostrum: Qua extincta cinis erit corpus nostrum, et spiritus diffundetur tamquam mollis aer, et transilit vita nostra tamquam vestigium nubis, et sicut nebula dissolvetur, quae fugata est a radiis solis, et a calore illius aggravata. „ Haec fictus Mirabaud pene ad verbum descripsit par. 1. c. 13. Videte nunc consequutionem: Venite ergo, et fruamur bonis quae sunt, et utamur creatura tamquam in juventute celeriter. Vino pretioso, et unguentis nos impleamus: et non praetereat nos flos temporis. Coronemus nos rosis, antequam marcescant: nullum pratum sit quod non pertranseat luxuria nostra. Nemo nostrum excors sit luxuriae nostrae: ubique relinquamus signa laetitiae: quoniam haec est pars nostra, et haec est sors. Opprimamus pauperem justum, etc. Vide S. Justinum in Dial. cum Triphone n. 1. Chrysostomum Hom.31. in Epist. ad Rom. Lactantium l.3. Instit. c.17.

(1) Ita sensit olim Scotus, et post ipsum Cajetanus. Vide Canum l. 12. Loc. Theol. c. ult. Haec autem opinio nullo modo favet impiis: nam ea etiam admissa, adhuc constat animae immortalitas rationibus naturalibus adeo praevalidis, ut argumentibus moralibus omnino certis, omnemque dubitationem excludentibus probari valeat. Vide Valsechium *De' Fundam. della Relig. l. 1, c.* 5. *n.* 6. ipsumque Canum loc. cit. Fatentum est vero, hanc eamdem opinionem adoptandam non esse, praesertim post Concilium Lateranense V. a quo damnata fuit sententia *de natura animae rationalis, quod videlicet sit mortalis*, damnatique pariter *nonnulli temere philosophantes, secundum saltem philosophiam verum id esse*. Vide Acta Conc. in Collect. Labbaei edit. Paris. an, 1672. tom. 14. pag. 187.

(2) Haec est praecipua, imo fere unica ratio, qua utitur Mirabaud loc. cit. Sed longe jam ante sibi eam objecerat S, Thomas 1 p. q. 75. a. 1. arg. 3.

(3) Idem Mirabaud loc. cit.

cut moritur homo, sic et illa moriuntur: similiter spirant omnia, et nihil habet homo jumento amplius. Sed animae jumentorum sunt corruptibiles, et mortales. Ergo et animae hominum (1).

770. IV. Quod natura sua est ex nihilo, natura sua in nihilum tendit. Sed anima natura sua est ex nihilo. Ergo natura sua tendit in nihilum.

771. V. Repugnat dari animam natura sua moraliter indefectibilem; esset enim natura sua impeccabilis. Ergo repugnat quoque dari animam physice natura sua indefectibilem, idest immortalem.

772. VI. Dari non potest res creata, quae ad omnem extendatur locum; esset enim immensa. Ergo nec dari potest anima immortalis, quae ad omnem extendatur durationem.

773. VII. Anima non incipit esse sine corpore. Ergo neque perseverabit esse a corpore separata.

Prop. *Anima hominis natura sua est incorruptibilis, et immortalis.*

774. Priusquam rationes attingam, hoc pono, tribus modis aliquid dici posse immortale, 1. essentialiter, et absolute; 2. mere extrinsece, et ex speciali Dei dispensatione; 3. intrinsece quidem, et ex natura. sed ex hypothesi quod existat. Primo modo solus Deus est immortalis, quia necessario existit; ideoque 1, ad Timoth. 6. v. 16. dicitur: *Qui solus habet immortalitatem.* Secundo modo quaecunque res immortalis esse potest, si Deus eam perenniter conservet. De tertio igitur modo nunc sermo est, an videlicet ex hypothesi quod anima existat, talis naturae sit, ut exigat semper esse.

775. Itaque sit I. ratio. Anima hominis natura sua spiritualis est, ut demonstravimus (2). Substantia autem spiritualis caret partibus; est enim simplex. Quod autem caret partibus, corrumpi non potest: nam corruptio nonnisi in separatione partium consistit. Est ergo anima natura sua incorruptibilis, adeoque immortalis. Quare Tullius (3), cum dixisset, nihil in animis esse admixtum, nihil duplex: *Quod* inquit, *cum ita sit, certe nec secerni, nec dividi, nec discerpi, nec distrahi potest: nec interire igitur; est enim interitus quasi discessus, et secretio, ac direptus earum partium, quae ante interitum junctione aliqua tenebantur* (4).

776. II Ratio. Si anima dissoluto corpore perit, belluarum instar, incapax est cujuscumque praemii, vel poenae in altera

---

(1) Idem ibid. et S. Thomas a. cit, arg. 1.
(2) art. praeced. (3) loc. cit.
(4) Vide S. Thom. l. 2. con. Gen. c. 55. et 1. p. q. 75. a. 1.

vita. Nihil ergo conjuncta corpori meretur, vel demeretur; nulla proinde erunt incitamenta virtutum; nulla merces nisi vitae hujus finibus circumscripta; nullus suppliciorum metus, nisi tantum ex humanis legibus in reos criminum animadvertentibus. Quot autem ex hoc principio sequantur absurda, et quam lata sceleribus aperiatur via, eleganter describit Prudentius (1) inquiens:

Nam si tota mihi cum corpore vita peribit,
Nec poterit superesse mecum post funera quidquam,
Quis mihi Regnator Caeli? quis Conditor orbis?
Quis Deus? aut quae jam merito metuenda potestas?
Ibo per impurus fervente libidine luxus,
Incestabo thoros, sacrum calcabo pudorem,
Inficiabor habens aliquod sine teste propinqui
Depositum, tenues avidus spoliabo clientes.

Videndus est etiam Chrysostomus (2), et Lactantius (3); Immortalis est ergo hominis anima (4).

---

(1) l. 2. con. Symmachum.

(2) Ser. 4. de Provid. (3) l. 3. Inst. c. 17.

(4) Impius Auctor *system. nat.* loc. cit. invictissimae hujus rationis vim eludere posse credit, objectis pessimis moribus majoris hominum partis, qui futurae vitae credunt praemia, et poenas. Tum, de incredulis scribit: „ A l' égard des incredules, il peut y avoir sans doute, des mèchans parmi eux, comme parmi les plus credules; mais l' incrédulité ne suppose pas plus la mèchanceté que la credulitè ne suppose la bonté „. *Respectu incredulorum, iniqui, abs dubio, esse inter ipsos possunt, quemadmodum inter maxime credulos; at vero non magis incredulitas supponit nequitiam, quam credulitas bonitatem.* Quod inter credentes futurae vitae poenas, et praemia magnus sit iniquorum numerus, non negamus; sed hi iniqui non sunt vi systematis. Passionum pondere tracti, in vitia prolabuntur; spes autem remanet ut e vitiis aliquando emergant, timore perculsi futurarum poenarum. Is etiam timor eos saepe continet, ut sin minus vitia universa, aliqua saltem declinent, minusque propterea sint mali. Ipsi quoque cum in peccata ruunt, ad poenas futurae vitae minime animadvertunt, aversaturi, si animadverterent. Aut si animadvertunt fiduciam certe habent eas per poenitentiam evadendi. Auctor autem apertissime sibi contradicit, cum Sisiphi apud Sextum Empiricum l. 1. con. Phys. c. 51. suffuratus delirium, scribit loc. cit. „ Les régions de l' avenir ont aidé la sacerdoce à conquérir le monde „ *Regiones futurae vitae adminiculo fuerunt Sacerdotio, ut mundum in ditionem redigeret suam.* Porro si dogma immortalitatis tantum valuit Sacerdotum industria, ut mundum universum eorum subjecerit arbitrio, et imperio, necesse omnino est, ut maximam habeat vim ad movenda hominum corda. Qua igitur fronte ille ait, idem dogma influere vix posse in rectos hominum mores? Si, ut ille addit: „ ce dogme est devenu la base de presque tous les systemes religieux et politiques „. *Hoc dogma effectum est basis omnium fere systematum religiosorum, et politicorum.* Si, ut praeterea addit non minus in Dei Majestatem impius, quam in Supremas terrenas Potestates contumeliosus, seditiosusque: Dans les pays où le dogme de l' autre vie est si fortement établi que chacun s'irriteroit contre quiconque auroit la tèmérité de le combattre, ou même d'en douter, nous voyons qu' il est parfaitement incapable d' en imposer à des Princes iniustes, négligens, débauchés, á des courtisans avides et dérègles „ *In regionibus, in*

777. III. Ratio desumitur ex consensu omnium pene gentium in dogmate immortalitatis animorum. Ut enim Seneca ait (1), *multum dare solemus praesumptioni omnium hominum, et apud nos veritatis argumentum est, aliquid omnibus videri.* Porro Egyptii (2), Chaldaei (3), Druidae (4), Brachmanes (5), indi

---

quibus dogma alterius vitae est ita fortiter stabilitum, ut quisque irasceretur adversus quemcumque audentem illud impetere, aut etiam de eo dubitare, videmus, illas esse prorsus incapaces resistendi Principibus injustis, negligentibus discolis. Animadvertite hic agi de Regionibus ac Principibus totius mundi: nam ubique regnat dogma immortalitatis animorum) *et Aulicis avidis improbisque.* Si, inquam, tantam vim habuit, atque habet dogma immortalitatis, nae falsum plane est, nihil illud posse supra hominum mores. Increduli autem, etsi aliquando a quibusdam abstineant vitiis, si ea nempe propriae utilitati, quam unice quaerunt, adversentur; vi tamen systematis nullum a se repudiare vitium debent. Cur enim repudiabunt, si nullam habent spem retributionis praemi ob virtutum opera, nec timorem poenae ob crimina patrata? Abstinebunt equidem a nonnullis criminibus metu legum civilium: at si possint eas impune eludere, scelera comulabunt etiam atrocissima pro suarum cupiditatum, effraenetarumque affectionum aestu. Quid enim eos continebit? Non metus poenarum alterius vitae, quas habent loco fabularum: non timor legum civilium, quas evadere posse credunt: non recta ratio, quae nulla in atheis est, et si quae foret, cupiditatibus praepediretur. Itaque increduli debent esse vi systematis omnium hominum iniquissimi. Ipse Rousseau ait: „ L'irreligion attache à la vie, effemine, avilit le ames, concentre toutes les passions dans la bassesse de l'interèt particulier „ *Irreligio huic nos vitae addicit, effaeminatas reddit, vilesque animas, concentratque omnes passiones in objectione particularis utilitatis.* Vide Holland: *Reflex. Phil. sur le syst. de la nat. c. 13. par.* 1 Exemplum nobis suppeditat ipse Auctor *syst. nat:* Hoc suum impiissimum opus adscripsit *Mirabaud Secretaire perpétuel, l'un des Quarante de l'Académie Francoise,* solemni mendacio, quod ex ipso opere constat. Nam in secunda editione anni 774. sic dicitur in fronte primae Partis; *Nouvelle Edition, augmentée par l'Auteur,* „ Nova editio aucta ab Auctore „. Auctor igitur ejus operis in vivis agebat post primam editionem, antequam cuderetur secunda. Atqui ante primam editionem Mirabaud jam vita functus erat, uti constat ex monitu editoris „ Cet ou„ vrage est attribuè á feu M. Mirabaud „. *Hoc opus attributum est quondam D. Mirabaud.* Nisi Auctor ille velit, D. Mirabaud ex altera redusse vita, ut opus augeret; quod sane cum negata immortalitate animorum pugnat: patens est mendacium in ipsa fronte libri. Nunc vero quis non indignabitur iustissime adversus perditissimum hunc hominem, qui tam solemniter mentitus fuit in D. Mirabaud in Ecclesiae communione defunctum? Tales sunt, qui honestatem praedicant, contenduntque homines abstinere a vitiis debere honestae conversationis caussa. At siscitabimur, quaenam fuerit Auctori illi ratio celandi suum nomen? Multo non est opus labore. Timebat ipse, ne morti addiceretur ob scelestissimum opus, tantumque valuit mortis timor, ut putarit eam evadere posse nequissimo mendacio. Et tamen is adeo vilis ignavusque homo suadere aliis vult, *timores mortis esse vanas illusiones, quae evanescere statim debeant, si talis eventus necessarius inspiciatur sub eius vero puncto visionis.* „ Les craintes de la mort sont de vaines illusions qui dévroient disparoître aussitôt qu'on envisage cet evenement necessaire sous son vrai point de vue „. De hoc homine merito dici potest, quod Cicero aiebat l. 1. de nat. Deor. *Nec quemquam vidi, qui magis ea quae timenda esse negaret, timeret, mortem dico.*

(1) Epist. 117.

(2) Vide Diodorum Siculum Bibl. Hist. l. 1. et Eus. l. 11. Praep. c. 14.

(3) Conf. Caelium Rhodiginum lect. antiq. l. 18. et Stanleium Hist. Philos. de Chaldaeis.

(4) Apud Caesarem de Bello Gallico l. 6.

(5) Vide Strabonem Geograph. l. 15.

(1), Medi, Persae (2) Judaei (3), et universi Graeciae Philosophi (4), si Epicureos, aliosque paucos excipias (5), in dogmate immortalitatis animorum mirifice consenserunt (6). Si autem, ut Cicero ajebat (7), *in omni re consensio omnium gentium lex naturae putanda est*, consequitur immortalitatis animorum veritatem esse certissimam (8), quam negantes Plato l. 11. de leg. vocat dementes.

778. IV. Ratio. Desiderium naturale, non potest esse inane, cum natura nihil frustra operetur. Desiderium autem in substantiis intellectualibus sequitur intellectum, qui apprehendit esse absolute, et secundum omne tempus. Omnis ergo substantia intelligens naturaliter desiderat esse semper. Cum ergo anima sit substantia intelligens, naturaliter desiderat semper esse. Si ergo desiderium naturale nequit esse inane, anima hominis semper erit, atque adeo est immortalis (9).

---

(1) Vide Strab. ibidem.

(2) Adeatur Brissonius de vet. Relig. Persarum, et Cic. de Senect.

(3) Vide Josephum l. 8. Antiq. c. 2. et l. 2. de Bello Jud. c. 7.

(4) Legatur Clemens Alex. Strom. 3.

(5) Hac de re Grotius agit de verit. Relig. Christ. l. 1.

(6) Id non negant increduli recentiores, atque inter ipsos fictus Mirabaud loc. cit. Rien *inquit*, de plus populaire que le dogme de l'imortalité de l'ame; rien de plus universellement répandu que l'attente d'une autre vie „. *Nihil magis populare, quam dogma immortalitatis animae; nihil plus universaliter receptum, quam expectatio alterius vitae.* Paulo ante dixerat: „ Cette opinion sur l'origine de nos ames est d'une antiquité trés reculée. Ce fut celle des Egyptiens, des Chaldéens, des Hébreux „: *Haec opinio de animarum origine est antiquissimà. Eaque fuit Ægyptiorum, Chaldaeorum, Hebraeorum.* Quinam potuit tam generale dogma omnibus nationibus persuadere? Fierine potuit, ut Sacerdotes, et Politici ubique terrarum tantum in homines valerent, ut hoc dogma sensibus impervium mentibus omnium inseruerint indelebiliter, praesertim cum nihil eo sit iniquis molestius, nihil acerbius?

(7) l. 1. Tuscul.

(8) Idem Cicero ibid. hunc consensum in animorum immortalitate a natura derivat: *Haec ista sentimus*, inquit, *natura duce, nulla ratione, nullaque doctrina. Maximum vero argumentum est, naturam ipsam de immortalitate animorum tacitam judicare, quod omnibus curae sunt, et maximae quidem, quae post mortem futura sunt... Vetera jam ista, et Religione omnium consecrata. Quid in hac Republica tot tantosque viros ob Remp. interfectos cogitasse arbitramur? Iisdemne ut finibus nomen suum, quibus vita terminaretur? Nemo umquam sine magna spe immortalitatis se pro patria offerret ad mortem, etc.*

(9) Vide S. Thom. l. 2. con Gen. c, 55. et 1. p. q. 75. a. 1. Abadie hac eadem ratione utitur. Contra ipsum citatus Auctor *syst, nat.* insurgit, putatque id dici *par une logique bien étrange.* Audiamus hunc Epicureum, qui Logicam nec a limine salutavit. „ Nous désirons la vie du corps, et cependant ce désir est frustre; porquoi le desir de la vie de notre ame ne seroit, il pas frustré comme le premier „? *Nos desideramus vitam corporis et nihilominus hoc desiderium frustra est: quare desiderium vitae animae nostrae non erit frustra ut illud prius?* In not. 68. „ Voici comment raissonnent les partisans du dogme de l'immortalité de l'ame. Tous les hommes désirent de vivre toujours, donc ils vivront toujours. Ne pourroit-on pas leur rétorquer l'argument en disant, tous les hommes desirent naturellement d'être riches, donc tous les hommes seront riches un jour „ *En quomodo ratiocinantur fau-*

779. V. Ratio. Innata est nobis beatitudinis, et felicitas cupiditas. Haec autem expleri in hac vita non potest. Frustra ergo insita foret, si in altera vita non posset expleri.

780. VI. Ratio. Si nulla post mortem superesset retributio praemii, vel supplicii; aequalis conditionis essent virtuosi homines, et vitiosi; imo hi conditionis melioris essent; qui enim virtutes sectantur, oportet, ut a multis abstineant quae placent; et multa operentur quae displicent; siquidem virtutes consistunt in arduis. Contra vero qui vitia sequuntur, voluptatibus universis fruerentur, nec ullum experirentur, aut timerent malum. Quaenam est autem haec naturalis justitiae ratio, ut pejores conditionis sint qui virtutibus student, quam qui vitiis sese inquinant (1)?

781. VII. Ratio. In omni corruptione debet remanere aliquid rei, quae corrumpitur, nempe subiectum; si enim nihil omnino remaneant, non erit corruptio, sed redactio rei in nihilum. Si ergo anima corrumpitur in seipsa, remanebit aliquid substantiae animae. Ergo post corruptionem substantiae animae, remanebit substantia animae: quod esse non potest (2).

782. VIII. Ratio. Nihil corrumpitur; nisi quia recipit aliquid inducens corruptionem. Nihil autem ejusmodi potest in anima recipi: nam quidquid in ea recipitur, ut intelligibile recipitur. Intelligibile autem non corrumpit, sed perficit intelligentem. Non potest ergo anima corrumpi. Est igitur natura sua incorruptibilis, et immortalis (3).

783. Ad primum respondemus cum S. Thoma (4), intelligere per sensus esse proprium animae, prout est conjuncta corpori. Separata autem a corpore habet alium modum intelligendi similem aliis substantiis a corpore separatis. Et quidem seipsam intelligit per seipsam, cum nihil sit magis animae praesens, quam ipsa anima; alias vero res naturales cognoscit vel per spe-

---

tores dogmatis immortalitatis animae. Omnes homines desiderant semper vivere, ergo ipsi semper vivent. Nonne poterit argumentum in ipsos retorqueri ajendo, omnes homines naturaliter desiderant esse divites, ergo omnes homines erunt aliquando divites. Infelicissimus Sophista, qui supra res sensibiles efferre se non poterat! Quis ei dixit, omnes homines ita vitam corporis desiderare, ut nemo eorum sit qui mortem cupiat, non quatenus mors est, sed quatenus est finis malorum aut initium bonorum? Apostolus ajebat: *Cupio dissolvi, et esse cum Christo.* Idipsum concupierunt Martyres, aliique Sancti Viri. Idipsum concupiscunt Suicidae, exhortante ipso ficto Mirabaud. Non omnes ergo ita desiderant vitam corporis, ut omnes desiderant semper esse. Quis etiam ei dixit, omnes desiderare divitias? nam et Crates, et alii bene multi gentiles Philosophi divitias contempserunt, et in Lege Evangelica inumeri sunt qui propter Christum omni desiderio divitiarum renunciarunt. Argumentum ergo potest, et debet in ementitum Mirabaud retorqueri. Vide S. Thom. l. 2. con. Gen. c. 55. ubi discrimen ponit inter desiderium vitae corporalis, quae ad hic, et nunc coarctatur, et desiderium animae expetentis semper esse, quia apprehendit esse absolute, et secundum omne tempus.

(1) Vide Lactantium l. 7. c. 9.

(2) S. Thom. loc. cit.

(3) Idem ibib.

(4) 1. p. q. 75. a. 1. ad 3.

cies separatas, quas recipit ex influentia divini luminis, quemadmodum Angeli, non tamen ita clare, et distincte, sed communiter, et confuse nisi forte aliunde determinetur; vel eas cognoscit per species intelligibiles, quas accepit, cum erat in corpore, et quae in ejus intellectu remanserunt, manent enim in anima a corpore separata habitus scientarum, quos acquisivit in corpore posita, ut S. Thomas ostendit (1).

784. Ad secundum respondemus, duplici ex capite oriri, ut homines etiam pii, mortem timeant. Primum quidem, quia etsi anima supersit post mortem corporis, homo tamen definit esse. Et cum malum sub ratione mali appeti non possit, ut dictum est (2): non esse autem hominis habeat rationem mali; idcirco et ipsi pii homines mortem timent; imo et ipse Divinus Redemptor noster mortem exhorruit (3). Deinde, quia anima in corpore manens futurae fortis, nisi divina adsit revelatio, incerta est; idcirco etiam pii homines timent, scientes, Deum etiam justitias judicare. De iniquis mirum non est quod mortem timeant; nam per eam separantur a deliciis, et voluptatibus, quas sunt prosequuti, et si poenas futuras credunt, ad eas properare se jam animadvertunt. Increduli vero, etsi aliis persuadere velint, metum mortis esse vanam illusionem, et quandoque ad tantam perveniant caecitatem, ut sibi ipsis necem propriis manibus inferant; facere tamen non possunt, quin mortem timeant, saltem ut est vitae privatio; haec enim a nemine potest amari; ipsi vero, cum sint totidem *sues lotae in volutabro luti*, ut dicitur 2. Pet. 2. v. 22. nihil magis possunt odisse, quam voluptatum finem (4).

785. Ad tertium respondet S. Thomas (5): *Salomon inducit rationem illam ex persona insipientium, ut exprimitur Sapien.* 2. Quam quidem expositionem confirmat Textus Hebraicus; ubi enim Vulgata habet Eccl. 3. v. 18. *Dixi in corde meo de filiis hominum*; et deinde sequitur: *unus est interitus, etc.* in Textu Hebraico dicitur . . . . *dixi ego in corde meo de lo-*

---

(1) 1. p. q. 89. a. 1. sqq (2) § 257. sqq.

(3) Vide S. Thom. 3. p. q. 46. a. 6.

(4) Si increduli mortem non timent, cur insurgunt in Civiles Potestates, quod poenam ignis decreverint adversus sacrilegos, et blasphemos? ut facit fictus Mirabaud loc. cit. scribens: „ du même delire les le Magistrats civils cond amnent au feu les sacriléges, les blasphémateurs, les voleurs d' Eglise „. Cur debacchatur in Moysem, Samuelem, Davidem, Constantinum Magnum. Sanctosque Cyrillum, Athanasium, Dominicum, quos vocat zelosos persecutores? „ Tels sont Moyse. Samuel, David chez les Juifs... chez les Chrétiens Constantin, S Cyrillo, S.Athanase. S.Dominique, et tant d'autres brigands religieux, et Zélés persécuteurs que l' Eglise revére „. Hominum infelicissimus! si mors est vana illusio, quid erat caussae, ut tantopere in Sanctos Viros, ipsasque publicas Potestates insurgeres, quod impios, haereticosque sunt persequuti? Sed ubi auditus non est, ne effundamus sermonem, ut dicitur Eccl. 32. v. 6. Stulto enim respondendum est juxta stultitiam suam. Nulla major laus, quam ab impiis maledici.

(5) 1. p. q. 75. a. 6. ad 1.

quela filiorum hominum (1). Addit S. Thomas (2): „ Quod ergo „ dicitur, quod homo, et alia animalia habent simile generatio- „ nis principium, verum est quantum ad corpus; similiter enim „ de terra facta sunt omnia animalia, non autem quantum ad „ animam . . . Et ideo concluditur Eccl. ult. (v. 7.) *Revertatur* „ *pulvis in terram suam, unde erat, et spiritus redeat ad De-* „ *um, qui dedit illum* „. Quae quidem est S. Hieronymi expositio (3).

786. Ad quartum respondet etiam S. Thomas (4), res *eo modo in nihilum tendere, quo sunt ex nihilo.* Sunt autem ex nihilo per potentiam Dei creantis. Igitur per eamdem potentiam possunt in nihilum tendere. Cum ergo anima, utpote substantia immaterialis per se subsistens, non possit esse, nisi per actionem Dei creativam; non potest, nisi a Deo in nihilum redigi: natura autem sua exigit semper esse. Sicut enim libere a Deo fuit creata, cum tamen potuerit non creari; ita Deus libere influit in eam esse, cum possit non influere. Si vero definiret esse influere, in nihilum ea abiret. Hoc autem esset ab extrinseco, et non ab intriseca natura ipsius animae. Cum ergo Deus nullam rem a se creatam in nihilum vertat, ut supra ostensum est (5), anima proinde semper erit, ita exigente ejus natura; quamvis Deus absolute possit agere praeter ejus naturam; non enim tenetur naturae legibus, quas ipse constituit. Hoc autem sensu anima potest dici, immortalis non natura, sed gratia; sicque explican-

---

(1) Voltairius Poema quodam composuit super sacrum librum Ecclesiastes. Et licet in Praefatione videatur eum recipere tamquam Opus Divinitus inspiratum; revera tamen tam ipsum, quam ceteros Sacrae Scripturae libros perinde habet ut inspiratos, ac Lucretii poema. Contendit enim! in libro Ecclesiastes contineri dogma mortalitatis animorum, in eo doceri purum Epicureismum, Manichaeismum, Spinosismum; illum praescribere tamquam regulas vitae instituendae praecepta ipsa novorum Philosophorum circa voluptates, fatalismum, materialismum, contemptumque futurorum praemiorum, atque suppliciorum; quidem omnia Voltairius proponit tamquam *Moralis cursum* ex mente Auctoris libri Ecclesiastes, quem dicit a Spiritu Sancto inspiratum. Quis non videt, impium hominem ludo vertere omnem doctrinam revelatum nullumque agnoscere Deum, a quo esse praecepta impietatis nequeunt? Est praeterea impius calumniator, cum Salomoni tribuit tamquam eius sententias, ea quae Salamon scribit ex persona insapientium. Vide l *Oracle des nouveaux Philosophes Conves* II.

(2) loc. cit.

(3) Comment. in cit. c. Ecclesiastes. Videri etiam possunt Comment. S. Gregorii Thaumaturgi in eundem lib. Adeundus est etiam S. Gregorius Magnus l. 4. Dial. c. 4. cuius notabiliora haec describam verba: „ Hic liber idcirco Concionator dicitur, quia Salomon in eo quasi tumultuantis turbae suscepit sensum, ut ea per inquisitionem dicat, quae fortasse per tentationem imperita mens sentiat. Nam quot sententias, quasi per inquisitionem movet, quasi tot personas in se diversorum suscepit. Sed Concionator verax velut extensa manu omnium tumultus sedat, eosque ad unam sententiam revocat, cum in eiusdem libri termino ait; finem loquendi omnes pariter audiamus; Deum time, et mandata eius observa; hoc est enim omnis homo; et cuncta quae fiunt, adducet Deus in iudicium. Quodnam hoc esset iudicium, si anima hominis in morte cum corpore periret?

(4) l. 2. con. Gen. c. 30.

(5) § 425.

dae sunt nonnullorum Patrum sententiae, affirmantium Angelos, et animas hominum immortales esse gratia, non natura (1).

787. Ad quintum respondemus cum S. Thoma (2), latum esse discrimen inter moralem, et physicam indefectibilitatem. Cum enim peccare nihil aliud sit, quam declinare a rectitudine actus: ab hac autem ille solus natura sua declinare non possit, qui natura sua est ipsa regula sui actus, scilicet Deus, qui est ipse finis ultimus; proinde anima, quae natura sua non potest esse prima regula suimet actus eo ipso quod est ex nihilo; sic enim ordinatur ad Deum, cujus est effectus; nequit esse moraliter natura sua indefectibilis. Ut autem sit physice natura sua indefectibilis, satis est, eam esse formam simplicem, cui necessario competit esse, ex hypotesi quod sit producta; si enim forma simplex est, non potest separari a seipsa.

788. Ad sextum dicimus, nihil repugnare, quominus una res sit in omnibus locis successive, quemadmodum non repugnat et se extendere ad omnem durationem sucessive. Anima vero quia est immortalis, se extendet ad omnem durationem sucessive, non simul.

789. Ad septimum respondemus cum S. Thoma (3) quod anima non incipiat esse sine corpore, hoc est ex natura animae, quae est forma corporis, ut infra ostendemus. Quod autem perseveret sine corpore, est propter corruptionem corporis. At vero anima sicut natura sua exigit creari in corpore; ita natura sua exigit conservari perpetuo in corpore; ideoque cum est sine corpore, est in statu praeternaturali.

ARTICULUS III.

Utrum ex Sacris Scripturae Libris constent dogmata spiritualitatis, et immortalitatis animorum nostrorum.

790. Cum Warburtono (4) manus sunt conferendae, qui suadere nititur, nullam a Moyse mentionem factam fuisse futurorum

---

(1) Non probamus quod Storchenav scribit Psyc. par. 2. sect. 4. c. 4. § 262. *Deus necessario vult animae humanae existentiam, et vitam perpetuo conservare*, nisi id intelligatur de necessitate *suppositionis*: nam Deus nihil extra se vult necessario *absolute*.

(2) 1. p. q. 63. a. 1.

(3) Ibid. q. 118. a. 3. ad 3.

(4) In Opere Anglice scripto, cui titulus: ,, The Divine Legation of Moses demonstrated on the principles of a Religious Deist, from the omission of the Doctrine of a future state of renvard, an punishement in the iewish dispensation. *Idest*, Divina Moysis Legatio demonstrata ex principiis Religiosi Deistae, ob omissionem doctrinae futuri status praemiorum et poenarum alterius vitae in Judaica Oeconomia. Opus quidem videtur adserere Moysi Divinam Missionem, eamque defendere adversus Deistas, ex eo quod status Civilis, ac Religiosus Hebraeorum viguit, quin ii unquam didice-

praemiorum, atque suppliciorum. Ipsum sequuntur Voltairius (1), et fictus Mirabaud (2), aliique Atheistae, et Deistae.

791. Videtur autem ita dicendum I. quia in libris Moysis altum est silentium cujuscumque futurae retributionis; omnesque promissiones, et minae, quae in Lege Judaeis fiunt, temporalia bona, vel mala non excedunt, ac ne verbum quidem extat spiritualitatis, et immortalitatis animorum, futuraeque vitae. Quis autem in animum inducet suum, haec a Moyse fuisse praetermissa, si dogmata fuissent vera (3)?

792. II. Si Moyses Religionem instituit ut Zoroaster, ut Thaut (4), ut Brachmanes, ut Numa, totque alii, cur praetermisit medium efficacissimum ad retrahendos homines a criminibus? cur non expresse denunciavit animae immortalitatem, poenasque, et praemia futurae vitae (5)?

793. III. Aut Moyses tale dogma sciebat, aut illud nesciebat: si nesciebat, indignus erat qui constitueretur Dux Populi Judaici; si illud sciebat, et nihilominus reticuit, multo fuit indignior (6).

---

rint dogma vitae futurae: quod sine peculiari Dei providentia esse non potuisse adserit; revera tamen Deistis, ac Materialistis favet, invecta in Dei populum ignoratione Dogmatis, sine quo nulla subsistere Religio potest. Quare in ipsamet Anglia non leves excitavit turbationes. Vide *le Journal Britannique de M. Maty*, mensis Decembris 1751. Tom. 6. et *Bibliothèque des Sciences et des beaux Arts*, mens. Octobris, Novembris, etc. 1758 Tom. 10. Warburtonum in numerum Incredulorum minime referimus; imo dicimus ipsum intendisse Divinitatem Missionis Mosaicae adversus illos defendere; sed zelum non habuit secundum scientiam, armaque incredulis praebuit, cum eos aggredi arbitrabatur.

(1) In Dict. Philos. (seu verius in Dictionario impietatis) art. *Ame*, et in Philosophia Hist. c. 25. et 40. Atque in Dict. quidem sic impius scribit; „ Ce qui est tres-singulier, c' est que dans les loix du peuple de Dieu, il n'est pas dit un mot de la spiritualité et de l' immortalité de l' ame, rien dans le Décalogue, rien dans le Lévitique, ni dans le Deutéronome „. *Quod maxime est singulare, in Dei populi legibus ne verbum quidem sit de animae spiritualitate, et immortalitate, nihil in Decalogo, nihil in Levitico, nihil in Deuteronomio.* Diceret quis; Voltairium ne numerum quidem scisse Librorum Mosaicorum, in quibus leges Judaeorum continebantur. Quis enim qui Moysis Pentateuchum vel per summa capita legit, ignorat, leges judiciales, et caeremoniales, quae propriae erant populi Judaeorum (nam Decalogus praecepta naturalia comprehendit, excepta determinatione diei sabbati sanctificandi, et ad omnes omnino homines se extendit) non solum in Levitico, et in Deuteronomio, sed et in l. Exodi, et in l. Numerorum contineri? Sed haec erat Voltairii peritia, eique satis erat scurram agere, ut ex officina impietatis mercedem carpere iniquitatis posset.

(2) loc. supra cit. (3) In Dict. loc. cit.

(4) Ne nomen quidem scribere Voltairius scivit; nam *Taautus* erat Phoenicum, *Theuth* Ægyptiorum. Vide Huet. Dem. Ev. prop. 4. c. 7.

(5) In Philos. Hist. 40.

(6) Ita Voltaire in Phil. Hist. c. 25. De hoc impiissimo opere, quod, more incredulorum, Voltairius adscribit D. Abb. Bazin, legendus est Auctor *Supplément à la Philosophie de l'Histoire*, qui ejus operis Scriptorem convincit de ignorata quacumque eruditione, quae necessaria est ad agendum de historia rerum antiquarum, ostenditque illum fontes non adiisse, nec a limine salutasse Chronologiam; de plagio im-

794. IV. Si Moyses annunciasset dogma immortalitatis animae, magna utique Judaeorum schola, Sadducaei nempe, non fuissent illud inficiati, neque haec Schola publica fuisset auctoritate firmata, nec Sadducaei primas occupassent dignitates, neque ex eorum secta Pontifices fuissent electi. Videtur ergo, dogma immortalitatis animorum non invaluisse inter Judaeos ante Alexandriae fundationem (1); tunc enim Judaei divisi sunt in tres Sectas Pharisaeorum, Sadducaeorum, et Essenorum. At vero, teste Josepho, Pharisaei credebant metempsychosim: Sadducaei credebant, animam perire cum corpore; Esseni admittebant animas immortales, sed putabant, animas sub aeris forma in corpora descendere. Ille ergo solus, qui instruere omnes homines venerat, has condemnavit sectas, nec sine ipso quidpiam cognoscere de anima nostra potuissemus; sed in iis locis ad quae Apostoli non penetrarunt, quisque animae suae dicere potest: quaenam es tu? unde venisti? quid tu facis? quo tu vadis (2)?

Prop. *Nihil est luculentius traditum in Sacris veteris Testamenti Libris, praesertim Mosaicis, quam dogmata spiritualitatis, immortalitatisque animorum nostrorum.*

795. Quoniam de Novi Testamenti Libris, quod ea dogmata aperte tradant, ne ipsi quidem increduli dubitant; idcirco ab eorum referendis textibus, qui certe totidem ferme, quot versus sunt, supersedemus. Et quia iidem increduli consentiunt, ea dogmata apud Judaeos, saltem multos, viguisse post Alexandrinae Urbis initium, quod contigit anno 331. ante aeram Cristianam (3), sive Machabaeorum aetate, quo tempore, ut illi comminiscuntur, Judaei ex commercio cum Graecis dicuntur coepisse diligenter inquirere in ea quae ad Homero, et Hesiodo scripta de

---

super ipsum accusat ex operibus Bocharti, Huetii, Warburtoni, etc. quin tamen eos intellexerit; denique ipsum convincit de erroribus, de falsis citationibus, de ignorantia linguarum Hebraicae, Graecae, et Latinae, de ignorantia Historiae, etc. Vide *Observ. sur la Phil. de l'Histoire, par M. l'Abbé Francois; et Défense des livres de l'ancien Testament, contre l'ecrit intitulè, la Philos. de l'Hist.*

(1) Auctor *syst. nat.* loc. cit. not. 66. ad tempora captivitatis Babylonicae refert instructionem Judaeorum in dogmate vitae futurae traditо Persis a Zoroastre. Ita et ipsi impii inter se dissident. Mirum vero, quod is homo qui Deum ipsum negat, de Zoroastre tam fidenter loquatur, ignorans, varios fuisse Zoroastres quorum alius Chaldaeus; alius Bactrianus; alius Persa, sive Medus, aut Medo-Persa; alius Pamphylius, alius Proconnesius, alius Babylonius. Vide Stanleium Hist. Phil. par. 13. sect. I. c. 2.

(2) Ita Voltaire in Dict. Phil. loc. cit. Maluimus autem ex ipso excerpere pene ad verbum sophismata recensita, tum quia ea ex aliis impiorum libris suffuratus ille fuit; tum ut paterent perditissimi hujus hominis sacrilegae obtrectationes, atque mendacia.

(3) Videri potest Petavius Rat. temp. l. 3. c. 14.

inferis, et campis elysiis fuerant (quod quam falsum sit, infra docebimus); idcirco abstinendum quoque censuimus a citandis Machabaeorum libris.

796. Itaque a Prophetis ordimur, qui certe ante Alexandriae initium floruere, ipsorumque multi vixere ante tempora captivitatis Babylonicae. Proferemus autem pauca, ne nimii simus, innumera prolaturi, si quando erit opus. Atque S. Jobus quidem, cujus liber exstat in Canone Hebraeorum, quique Moysi fuit suppar (1), cum alibi saepe, tum praesertim c. 19. v. 25. sqq. *Scio enim*, ajebat, *quod Redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum: et rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum meum. Quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt, et non alius: reposita est haec spes mea in sinu meo.* Qui hanc spem adeo firmam habebat, dubitarene poterat de animi spiritualitate, et immortalitate? Qui sciebat surrecturum se de terra in novissimo die, visurumque Deum in carne sua, qui poterat ignorare, animam non difflari in morte cum corpore (2)?

797. Accedit Regius Vates, cujus fere omnes Psalmi ea dogmata spirant: Quid enim aliud significabat Psal. 114. v. 9. dicens: *Placebo Domino in regione vivorum?* Quid aliud credebat, inquiens Psal. 26. v. 13. *credo videre bona Domini in terra viventium?* Quid aliud profitebatur, cum de insipientibus, qui se jumentis comparaverunt, cujusmodi sunt homines increduli, scribebat Psal. 48. v. 15. *sicut oves in infermo positi sunt: mors depascet eos?*

798. Concinunt ceteri Prophetae. Isaias c. 26. v. 19. *Vivent mortui tui, interfecti mei resurgent.* Et c. 33. v. 14. *Quis poterit habitare de vobis cum igne devorante? quis habitabit ex vobis cum ardoribus sempiternis?* Ezechiel c. 26. v. 20. *Cum detraxero te cum his, qui descendunt in lacum ad populum sempiternum.* Daniel c. 12. v. 2. *Multi de his, qui dormiunt in terrae pulvere, evigilabunt: alii in vitam aeternam, et alii in opprobrium, ut videant semper.* Ecclesiastes quoque c. 12. v. 14. *Cuncta quae fiunt*, ajebat, *adducet Deus in judicium pro omni errato, sive bonum, sive malum illud sit.* Sap. 3. v. 1. dicitur: *Justorum autem animae in manu Dei sunt, et non tanget illos tormentum mortis.* Hi Prophetae Machabaeorum tempora prae-

---

(1) Vide Eusebium l. 1. Demonst. c. 4. Chrysostomum Hom. 2. de Job. et Augustinum l. 18. de Civ. c. 47.

(2) Eadem dogmata fuisse ubique recepta, demonstrant verba Eliphaz. Job. 4. v. 20. *Quia nullus intelligit, in aeternum peribunt.* An fortasse Jobus ejusque amici haec acceperunt ex commercio cum Graecis, qui tunc nulli erant, aut ex lectis Homeri, et Hesiodi fabulis, qui longe fuerunt Jobo juniores? Vide Eusebium in Chron. Aut ex Persis tempore Babylonicae captivitatis quam, ferme mille annis Jobus praecessit?

cesserunt, et tempora quoque captivitatis Babylonicae, si Ezechielem, et Danielem excipias.

799. Ad haec, Tobiae 2. v. 18. habetur: *Filii Sanctorum sumus, et vitam illam expectamus, quam Deus daturus est his, qui fidem suam nunquam mutant ab eo.* Et Judith 16. v. 20. sq. *Vae genti insurgenti super genus meum: Dominus enim omnipotens vindicabit in eis, in die judicii visitabit illos. Dabit enim ignem, et vermes in carnes eorum; ut urantur, et sentiant usque in sempiternum.* Haec etiam testimonia apertissima sunt, quae tamen multo jam ante Alexandriam conditam apud Hebraeos erant pervulgata.

800. Praeterea 1. Reg. c. 28. celebris est historia Saulis Pythonissam consulentis, ut colloqui posset cum Samuele jam vita functo. Et 3. Reg. c. 17. describitur resurrectio pueri, quem mortuum Elias ad vitam revocavit. Et 4. Reg. c. 4. alia refertur pueri Sunamitidis resurrectio. Et ib. c. 13. v. 21. refertur resurrectio hominis, cujus cadaver tetigerat ossa Elisaei. *Revixit*, dicitur, *homo, et stetit super pedes suos.* Oportet omnem exuisse pudorem, qui ad haec tam nitida tamque inconcussa Sacrarum Scripturarum oracula longe ante conditam Alexandriam, et Babylonicam captivitatem scripta, et inter Hebraeos pervulgata, adhuc obstinate affirmet, veteres Hebraeos ignorasse dogmata vitae futurae, animorumque spiritualitatis, et immortalitatis.

801. Sed consulendi sunt Sacri Moysis libri, ut magis ac magis incredulorum pateat mendacium. Nullamne Moyses animorum spiritualitatis, ac futurae vitae fecit mentionem? Quid vero significant verba illa Gen. 1. v. 26. *Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram?* Eritne materiae iners massa ad imaginem, et similitudinem Dei, qui purus spiritus est, omnique prorsus vacat materia? Quid praesefert promissio illa facta Abrahamo Gen. 22. v. 18. *Benedicentur in semine tuo omnes gentes terrae, quia obedisti voci meae?* Quibus quidem verbis Menssias promittebatur ex semine Abrahae proditurus, ut ipsemet Jesus Christus Redemptor noster testatus est Joan 8. v. 56. *Abraham pater vester exultavit, ut videret diem meum: vidit, et gavisus est.* Porro si Abraham ignorasset dogma futurae vitae, nullum certe solatium percipere potuisset ex Messiae promissione, cujus regnum non erat de hoc mundo futurus. Quid denotant Jacobi verba Gen. 37. v. 35. *Descendam ad filium meum lugens in infernum* (1)? Quid verba ejusdem Jacobi Gen. 49. v. 18.

(1) Voltairius in Dict. art. *Ame* pro inferno intelligit *la fosse*, idest sepulchrum, sed quam imperite, quisque videt: nam Jacobus putabat, filium suum devoratum fuisse a fera pessima. Nisi ergo dicatur, voluisse Jacobum descendere in ventrem ejusdem ferae; non de sepulchro, sed de receptaculo alterius vitae, in quo putabat esse animam Josephi, est intelligendus. Quomodo enim alioqui descendisset ad filium suum?

igitur impudentia dici potest, in Libris Moysis nullam fieri mentionem de animae spiritualitate, ejusque immortalitate?

802. Generatim vero propositionem probamus. Nihil certe apud Judaeos ab antiquissimis usque temporibus erat certius, quam venturum aliquando fore Messiam, qui omnium iniquitates deberet, praesertim vero originale peccatum; hominibusque Deum placaret. Id Prophetae expetebant summo desiderio, et mortalibus promittebant. Id designabant universae Legis caeremoniae, et sacrificia, dicente Apostolo 1. Cor. 10. v. 11. *Haec autem omnia in figura contingebant illis.* Et certe non alia ratione praecepta caeremonialia facta fuerunt inutilia, et mortifera post Evangelii promulgationem, nisi quia cessare debebant figurae, postquam Figuratus advenerat, easque impleverat. Si autem negetur, aut ignoretur dogma spiritualitatis et immortalitatis animorum, nulla est amplius Œconomia Dominicae Incarnationis, nulla redemptio; non enim Filius Dei venit redimere massam materiae, aut eam capacem reddere Regni caelorum. Quod si ergo dogma futuri Messiae ad redimendum genus humanum, ipsumque liberandum ab aeterna morte, caeloque restituendum, fuit Judaeis, ipsique Adamo perspectum, cui revelata fuit Dominica Incarnatio in remedium peccati illis verbis Gen. 3. v. 15. *Ipsa conteret caput tuum*; mentiuntur impii, cum dicunt, veteres Judaeos ante Alexandriae initium, vel ante Babylonicam captivitatem, nihil scisse de animorum nostrorum spiritualitate, et immortalitate.

803. Ad primum respondemus, putidum mendacium esse Voltairii, nullam in Libris Moysis mentionem fieri retributionis alterius vitae, nullumque in illis verbum extare spiritualitatis, et immortalitatis animorum, ut ex dictis (1) perspicuum est. Quare autem promissiones, et minae factae Judaeis in Lege, non excesserint bona, et mala temporalia, egregie ostendit S. Thomas (2): *Lex vetus*, inquit, *disponebat ad Christum, sicut imperfectum ad perfectum; unde dabatur populo adhuc imperfecto in comparatione ad perfectionem, quae erat futura per Christum*:

---

diversas esse a viis hominum, Judaeosque a bis mille annis credidisse, Moysem esse Pentateuchi auctorem, idemque credi ab Ecclesia quae Synagogae successit. Ita putavit posse a se removere invidiam denegatae Revelationis librorum Mosaicorum, quos tamen dixerat contradictionibus implicatos. Sed Deus non irridetur, et usque ad tempus sustinet patiens. In Opusculo, quod praeterito anno in lucem prodiit Porrentruy super vita, et morte Voltairii, Gallice edito, exstat relatio D. Tronchin Medici, quem Voltairius in extrema aegritudine adhibuit; quique illum invenit horrende jactatum, ac vociferantem: *a Deo, et ab hominibus sum derelictus*; manumque extendentem in vas immundum, atque complentem ad litteram verba Ezech. 4. v. 12. cui illuserat: *et quasi subcinericium hordeaceum comedes illud, et stercore quod egreditur de homine operies illud.* Talis est impiorum finis. Utinam Voltairii admiratores terrore aliquando concutiantur!

(1) § 801. sq. (2) 1. 2. q. 99. a. 6.

et ideo populus ille comparatur puero sub paedagogo existenti, ut patet Gal. 3. *Perfectio autem hominis est, ut spretis temporalibus, spiritualibus inhaereat, ut patet per illud quod Apostolus dicit Philip.* 3. Quae quidem retro sunt obliviscens, ad ea quae priora sunt me extendo . . . Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus *Imperfectorum autem est quod temporalia bona desiderent in ordine ad Deum; perversorum autem est quod in temporalibus bonis finem constituant. Unde legi veteri conveniebat, ut per temporalia, quae erant in affectu hominum imperfectorum, manuduceret homines ad Deum.* Hoc autem ipso illos ordinabat ad promissiones aeternas, retrahebatque ab aeternis suppliciis; idcirco enim homines ad Deum manuducebat, ut Deum tandem consequi possent, evadereque mortem aeternam.

804. Ad secundum dicimus primum, nescisse Voltairium quid loqueretur; non enim Moyses ullius Religionis institutor fuit. sed promulgator Legum, et praeceptorum, quae a Deo acceperant. Lex enim *Mosaica* dicitur, non quia fuerit a Moyse lata, sed quia ab ipso fuit Judaeis promulgata. Neque Hebraei Religionem mutarunt post acceptam legem; Religio enim non mutatur mutatione Sacrificiorum, et Sacramentorum, ut S. Augustinus animadvertit (1). Deinde probare Voltairius debuerat, Zoroastrem, Theuth, aliosque quos nominat Legumlatores, sanxisse suas leges promissione, et comminatione praemiorum, et suppliciorum alterius vitae: id quod facere numquam potuisset: nam qui probare poterat, Zoroastrem leges ita sanxisse, cum ejus nonnisi quaedam oracula circumferantur, quae non legum instar sunt exarata. sed philosophicae quaedam institutiones esse videntur (2)? A nemine autem, quod sciamus, Zoroastris leges sunt memoratae. De Theuth vero, vel Taauto, ne si unquam exstiterint quidem, probari potest. An iis nominibus designatus fuerit Mercurius, aut alius quispiam, nemo affirmabit (3); quanto minus, an leges tulerint, et quibus eas sanxerint poenis, aut praemiis? De Brachmanum legibus, ac ritibus consuli potest Huetius (4), qui cum Postello observat, illos *ad hanc usque diem servare Sacrae Doctrinae praecepta* (multis licet erroribus conspurcata) *in quibus eadem praescripta habent, quae et Moses caelitus accepit.* Numae vero, et Pythagorae maximam fuisse dogmatum consensionem, ostendit Plutarchus (5). Falsum est igi-

(1) Epist. 102. al. 49. q. 3. n. 21. *Mutatio, ait, non Dei. non ipsius Religionis, sed Sacrificiorum, et Sacramentorum . . . Quemadmodum enim unus. idemque homo, si Deo mane aliud offerat, aliud vespere, pro congruentia diurni temporis, non Deum mutat, nec Religionem . . . ita in universo tractu seculorum, cum aliud oblatum est ab antiquis Sanctis, aliud ab eis qui nunc sunt, offertur . . . non Deus, aut Religio commutatur.*

(2) Vide Stanlejum Hist. Philos. Tom. 3.

(3) Leg. Huet. Demonst. Ev. prop. 4. c. 7.

(4) Ibid. c. 6.

(5) In ejus vita.

tur, sive Zoroastrem, sive Theuth, sive Brachmanes, sive Numam Religionem instituisse, eamque sanxisse praemiis, ac poenis vitae futurae. Quod si fecissent, lumen naturae fuissent sequuti, quo demonstratur immortalitas animorum, et eorum futura retributio pro ratione virtutum, aut vitiorum. Neque illi potuissent praemia, aut poenas temporales legibus suis adjicere, ut legibus Hebraeorum fuerunt adjectae. Haec siquidem praemia, et poenae, non erant in hominum potestate, neque proinde poterant Legumlatores illi eas promittere, aut minitari sub certa spe eventus, quin sese legesque ipsas exponerent despectui, si fefellisset eventus. Ferri autem nullo modo potest impia sanctissimi Moysis cum hisce scelestis comparatio. Sed haec erat Voltairii eruditio, falsa obtrudere. et sancta irridere. Ostendimus jam (1), Moysem luculentissime docuisse animorum spiritualitatem, et immortalitatem. Cur vero legibus Mosaicis non fuerint adjectae retributiones aeternae, jam dictum est (2). et adhuc magis dicemus.

805. Ad tertium respondemus, utique Moysem scisse dogmata spiritualitatis, et immortalitatis animorum, nec ipsum dumtaxat ea scisse, sed et singulos Judaeos; qua enim Religione colligari potuissent, ignorato Deo remuneratore bonorum, iniquorumque punitore? Moyses natus erat in Ægypto, ubi haec veritas publice docebatur, vel ipso Voltairio consentiente; eruditus erat quoque omni sapientia Ægyptiorum; quomodo igitur ignorare illam poterat? Idem dicendum de Judaeis, qui egressi fuerunt ex Ægypto. Nec verum est, ea dogmata fuisse a Moyse silentio obvoluta, ut ex dictis (3) perspicuum est. Non adjecit autem Moyses legibus sanctiones aeternas, cum ob rationem jam traditam (4); tum quia Judaei instructi plene erant in dogmate vitae futurae, agebaturque, ut eis darentur leges, quibus in puritate primitivae Religionis continerentur, qua ad aeternam manuducerentur felicitatem. Oportebat igitur, ut eis inspiraretur horror superstitionum aliorum populorum, et veri Dei cultui manciparentur, tenerentque promissionem primo homini post lapsum factae, futuri scilicet Liberatoris. Ad hunc autem finem obtinendum efficaciores erant promissiones, et minae praemiorum, et poenarum temporalium: hae siquidem sensibiles erant, et non in hominum erant potestate, sed in potestate solius Dei; quis enim, nisi solus Deus poterat dare pluvias temporibus suis, terram foecundare, replere pomis arbores, auferre malas bestias, aliaque bona praestare Judaeis, si mandata Legis custodivissent, ut dicitur Lev. 26. aut, si ea spernerent, visitare illos velociter in egestate, et ardore, efficereque ut frustra sementem sererent,

---

(1) §. 801. (3) §. praec.
(2) §. 801. (4) §. praec.

et dare caelum desuper sicut ferrum, et terram aeneam, etc. ut ibidem legitur? Hae igitur promissiones, et minae temporales demonstrabant Divinitatem Legis, quam Moyses tradebat Judaeis; illam enim sanciebat praemiorum promissione, et minis poenarum, quae nonnisi a Deo expectari poterant; eventusque eamdem Divinitatem apertissime demonstrabat: nam, ut observat S. Thomas (1): *sicut patet historias veteris Testamenti revolventi, communis status populi semper sub lege in prosperitate fuit, quamdiu legem observabant; et statim declinantes a praeceptis legis divinae in multas adversitates incidebant.* Tantum ergo abest, ut Moyses ob non adjectas retributiones alterius vitae legibus, quas promulgavit, indignus fuerit, qui Ductor esset Populi Judaici, ut impie blasphemavit Voltairius, quin ea potissimum ratione Divinitas earumdem legum fuerit comprobata (2).

806. Ad quartum, Voltairium Voltairio opponimus. Ipse ita scribebat (3) ,, j'ose vous dire en général, que nos principaux ,, Militaires, et ce qui compose le Conseil, les Conseilliers ,, d'Etat, les Maîtres de Requêtes sont plus éclairés qu'ils ne ,, l'étoient dans le beau siecle de Louis XIV. Je vois avec plaisir, qu'il se forme dans l'Europe une République immense ,, d'esprits cultivés: la lumiere se communique de tous côtés: ,, il me vient souvent du Nord des choses qui m'étonnent: il ,, s'est fait depuis environ quinze ans une révolution dans les ,, esprits qui fera Epoque ,,. *Audeo tibi generatim dicere, nostros praecipuos Milites, eosque, qui Consilium componunt, Consiliarios Status, et Magistros libellorum supplicum, magis esse illuminatos, quam in felici seculo Ludovici XIV.* (4). *Cum voluptate video, immensam in Europa formari Rempublicam spirituum excultorum: lumen undique diffunditur: res saepe a Septemtrione ad me deferuntur, quae mihi admirationem ingerunt: ab annis ferme quindecim talis revolutio spirituum facta est, quae epocham constituet* (5) Si haec vera forent, inter Christianos non una tantum schola Atheorum reperiretur, sed *immensa*

---

(1) 1. 2. q. 99. a. 6. ad. 3.

(2) Vide M. l'Abbé Francois Observ. sur la Phil. de l'Hist. c. 35.

(3) Lettre a N. Marmontel 14. Aug. 1767. Refertur in Praefat. laudati Operis.

(4) Magna sane audacia huiusce Oraculi minutorum Philosophorum , idest, incredulorum, Magistratus primi ordinis Galliarum accensentis Atheorum numero. Nihil aliud erat reliquum, quam ut Regem ipsum accenseret. Sed quam integrae, sinceraeque fidei Voltairius fuerit, universi sciunt.

(5) Hic quoque multum is homo perditae fidei aberrabat a vero : nam licet hisce postremis annis magna facta fuerit accessio numero incredulorum, non tamen inde immensa Republica, imo ne populus quidem potest constari. Si autem tanta eorum esset multitudo, ecquae mala non Religioni modo, sed Rebuspublicis, supremisque Potestatibus timenda foret? Nam increduli homines Deum negantes, animorumque immortalitatem, nullam proinde agnoscunt Potestatem, neque, si opportunitas ferat, in eam insurgere verentur. Non veritus sane Voltairius esset : nam *Ode au Roi de*

Respublica, cujus primipili primas occuparent dignitates. Quid vero inde? an propterea dici posset, dogma immortalitatis animorum non fuisse traditum a Christo Salvatore nostro, et ab Apostolis annunciatum? Quae est igitur Voltairii consequutio: Sadducaei negabant omnem spiritum, adeoque animas spirituales, et immortales; ergo Moyses haec minime annunciavit? Sed quid de argumentatione disputamus cum homine, qui prima ignoravit Dialecticae rudimenta (1).

807. Itaque negamus primum, Sadducaeorum scholam fuisse magnam, ut mendacissime Voltairius pro more ait: *Cette grande école des Saducéens* ,,. Haec magna Sadducaeorum schola ,,. (2) Josephus enim testatur, hujus sectae paucos admodum fuisse cultores: *Ad paucos admodum*, inquit (3), *doctrina eorum pervenit*. Negamus insuper, Sadducaeorum sectam fuisse publica auctoritate firmatam. *Si Moise avait annoncé le dogme de l' immortalité de l' ame, une grande école des Juifs ne l' aurait pas toujours combattue. Cette grande école des Saducéens n'aurait pas été autorisée dans l'Etat.* Hoc est alterum Voltairii mendacium: nam Josephus (4): *Ex eorum*, inquit, *sententia vix quidpiam agitur. Nam quoties magistratus, licet inviti suscipiunt, Pharisaeorum decretis assentiunt, ni facerent, non ferendi a plebejorum multitudine.* Digni plane incredulorum nostrorum decessores, qui tempori se accommodabant, Religionemque simulabant, ac suis metiebantur commodis. Quod cum facerent, essentque opibus affluentes, mirum esse non debet, quod in Pontificiam quandoque irreperent dignitatem. *Irreperent*, dicimus: nam, teste Josepho (5), sub Herode, ejusque filio Archelao usque ad Hierosolymitanum excidium, Pontifices non eligebantur, sed adsumebantur a Rege, atque ex ignobilioribus. Quare rursus falsum est, quod Voltairius statim post descripta verba addit: *Les Saducéens n'auraient pas occupé les premières charges, on n'aurait pas tiré de grands Pontifes de leur corps.* Sadducaei

---

Prusse tom. 6. Odé sur la Paix ib. Epitre à M. de Cidevills ib Micromegas allegorie tom 8. aliisque in locis, non modo injustitiae, immanitatis, tyrannidis accusat Reges; sed populos, quod eis obtemperent, imbecilles, ac stultos vocat. Similiter loquuntur et alii increduli, ut fusius alibi, Deo dante, ostendemus. Interea speramus fore, ut Catholicorum Principium pietas huic malorum torrenti sese opponat, et in nihilum redigat incredulorum conatus.

(1) Conferri possunt *Letteres sur les vrais principes de la Religion*, tom. 2. pag. 196. *l' Oracle des nouveaux Philosophes*, tom. 1. M. l' Ab. Francois *Observ. sur la Philos. de l' histoire, et le Diction. Philos.* aliique.

(2) Diction. Phil. art. *Ame*.

(3) Antiqu. Judaic. l. 18. c. 2. (4) Ibidem.

(5) l. 20. Antiqu. c. 18. *Herodes*, ait, *commisso regno sibimet a Romanis, nequaquam constituit ex genere Asamonaei pontifices, sed quibusdam ignobilibus ,,. praeter Aristobolum, tribuit hunc honorem ... similia quoque gessit in constitutione Sacerdotum Archelaus Herodis filius: pariter et Romani, postea super Judaeos obstinentes imperium.*

non occupassent primas dignitates, neque magnos ex eorum corpore prodiissent pontifices. Quinam fuerunt hi magni Pontifices? Fortasse Caiphas, et Anna, quod in mortem Divini Salvatoris nostri conspirarunt? Non negamus quod Josephus scribit (1), tempore Machabaeorum *tres fuisse Judaeorum haereses* (2). At ipsamet vox *haeresis*, quae divisionem significat, indicat, Sadducaeos quidem defecisse ab avita Iudaeorum sententia de animorum immortalitate, uti defecerunt increduli aetatis nostrae; Pharisaeos vero, et Essenos in ea perstitisse. Nam quod Pharisaei praesertim in ea persliterint, constat ex Apost. Actis c. 23. v. 8. *Sadducaei enim dicunt, non esse resurrectionem, neque Angelum, neque Spiritum: Pharisaei autem utraque confitentur.* Non teximus neque Pharisaeorum, neque Essenorum apologiam: Scimus, eorum institutiones ab erroribus non vacasse (3): quorum catalogum Iosephus, non l. 13. Antiq. ut Voltairius scribit: sed l. 2. de bello Iudaico c. 7. describit. Sed in hac de qua agimus controversia, Pharisaei unanimi consensione cum Essenis conveniebant. Audiant nunc juniores increduli, quid Iosephus ipse ibidem de Sadducaeis dicat: *Sadducaei inter se moribus feris discrepantes, et conversatio eorum circa exteros inhumana* (4). De hisce, si volunt, glorientur magistris; neque enim invidebimus; eos certe si mores inspicias, imitantur, sicut et consectantur, atque suspiciunt doctrinam (5).

ARTICULUS IV.

Utrum anima hominis sit ex substantia Dei.

808. Qui nullam incorpoream substantiam agnoverunt, et Deum posuerunt esse corporum nobilissimum, ii posuerunt quoque, animam esse ex Dei substantia (6). Huius sententiae fuerunt olim Democritici, et Epicurei, quos seculo elapso sequutus fuit Spinosa, qui Deum ab Universo non distinxit, indeque affirmavit, animam, sive mentem hominis modificationem quam-

---

(1) Antiqu. Judaic. l. 12. c. 8.

(2) Harum sectarum initia incerta sunt; Josephus enim, etsi dicat, Machabaeorum aetate tres illas fuisse haereses, non tamen dicit, tunc esse exortas. Consulendus est Natalis Alexander Hist. Eccl. vet. Test. vi. Mundi aetat. diss. l. a. 5. § 3. et Calmetius sing. dissert. de Pharisaeis, Sadducaeis, Herodianis, Essenis. Multa de hujusmodi originibus scripserunt Serarius in Trihaeresio, Scaliger, aliique apud Joan. Christ. Wolfium Bibl. Hebr. par. 2. et Bruckerus Hist. Phil. per. 2. par. 1. l. 2. c. 1. Videri potest noster Mamachius Orig. et Antiq. Christ. Tom. 1. l. 2. c. 1. §. 3.

(3) Confer Mamachium loc. cit. ubi et Josephum, et alios citat Auctores.

(4) De Sadducaeorum sententiis, ac moribus consuli possunt Natalis Alex. et Calmetius loc. cit. et Sigonius de Republ. Hebraeorum.

(5) Vide Theodoretum ser. 5. de cur. Graec. affect.

(6) Vide S. Thom. l. 2. con. Gen. c. 85. et 1. p. q. 90. a. 1. et 1. de anima lect. 3.

dam esse Divinae substantiae (1). Eidem subscripsit fictus Mirabaud (2), qui in Christianos etiam invehitur, quasi narrationi Mosaicae Gen. 2. v. 7. contradicant. In eadem etiam insania fuerunt Manichaei (3), et Priscillianistae post Stoicos (4). Nonnulli etiam Averroem sectantes, qui posuit intellectum separatum esse in omnibus hominibus unum, docuerunt, intellectum hominis Deum esse (5). Qui Deum posuerunt esse animam mundi (6), hujusque animae portiones esse animas hominum, censuerunt etiam, eas esse ex substantia Dei (7). Plutarchus autem (8): *Anima* ait, *mentis, rationis, concentusque particeps, non opus modo, sed pars Dei est, neque ab ipso facta, sed de ipso, et ex ipso exstitit.*

809. Videtur autem cum his dicendum 1. quia materia etsi infinitas modificationes, et formas possit recipere, una tamen est in omnibus rebus. Ergo poterit et Deus in omnes sese hominum mentes, et cogitationes conformare absque ullo unitatis dispendio.

810. II. Ut advertit Boulleinvelliers (9), cogitatio bifariam spectari potest, generatim, ac speciatim. Illa est indefinita, et attributum, imo substantia Dei; haec est modus indefinitae substantialis cogitationis. Non repugnat autem, substantialem divinam cogitationem perseverare invariatam, licet varientur peculiares cogitationes, mentesque hominum. Nihil ergo obstat, quominus mentes humanae sint ex Dei substantia.

811. III. Gen. 2. v. 7. dicitur: *Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem.* Ibidem c. 6. v. 3. dicitur; *Non permanebit spiritus meus in homine in aeternum, quia caro est.* Jobi 34. v. 14. sq. habetur: *Si direxerit ad eum cor suum, spiritum illius, et statum ad se trahet. Deficiet omnis caro simul, et homo in cinerem revertetur.* Act. 17. v. 28. ajebat Apostolus Paulus: *In ipso enim vivimus, et movemur, et sumus.* Sed haec indicant divinam animorum emanationem. Animae igitur humanae sunt ex substantia Dei.

Prop. *Repugnat, animam nostram esse ex Dei substantia.*

812. Demonstratur rationibus S. Thomae (10). I. Dei substan-

(1) Ita in Geom. demonst. princ. Cart. et in Tract. Theol. Polit. et in Ethica.

(2) *Syst. de la nat.* par. 1. c. 13. not. 66.

(3) Vide S. Aug. l. 20. con. Faustum c. 15. et l. 7. de Gen. ad litt. c. 11. et alibi saepe.

(4) Confer Epist. S. Hieronymi inter Augustinianas 165. al. 27. c. 1.

(5) Vide S. Thom. l. 2. con. Gen. c. 85.

(6) Vide quae diximus Tom. 3. §. 140.

(7) Vide S. Thom. 1. p. q. 90. a. 1.

(8) In quaest. Plat. q. 2.

(9) Legatur resuratio Spinosae Ernx ellis edita an. 1731.

(10) l. 2. con. Gen. c. 85.

tia est essentialiter aeterna, ut vel ipse Spinosa concedit; quod enim aeternum essentialiter non est, aliquando potuit non esse: Deus autem numquam non esse potuit, alioqui non esset ens absolute necessarium. Anima autem nostra non potest esse essentialiter, sed aliquando non fuit, et coepit esse; non enim absolute necessario est, ita ut non possit non esse. Anima igitur nostra non est ex substantia Dei.

813. II. Deus nulli potentiae admiscetur; est enim purissimus actus. Illud autem omne, ex quo aliquid fit, est in potentia ad id, quod ex eo fit. Substantia igitur animae non potest esse ex substantia Dei.

814. III. Illud, ex quo aliquid sit, aliquo modo mutatur: ipsum namque fieri aliquid ex eo, mutatio est. Deus autem est omnino immutabilis. Non potest ergo anima fieri ex Dei substantia.

815. IV. Deus est omnino invariabilis; si enim variaretur, mutaretur, ideoque ei vel aliquid adveniret, quo prius caruisset, vel aliquid amitteret, quod prius habebat, neque proinde esset infinite perfectus. Anima autem variatur; transit enim ab ignorantia ad scientiam, a vitio ad virtutem, et econtra: transit etiam perpetuo ab una ad aliam operationem. Non potest igitur anima esse ex divina substantia.

816. V. Divina substantia est omnino impartibilis. Non potest ergo anima esse aliquid substantiae Divinae, nisi sit tota substantia Dei. Deus autem non potest esse, nisi unus, ipsomet concedente Spinosa, qui nonnisi unam substantiam agnoscit, ut dictum est (1), Omnium igitur hominum est una anima, et una intellectio: quo nihil dici potest absurdus, ut paulo post demonstrabimus (2).

817. Ad primum negamus, materiam, prout existit, esse unam; est enim diversa pro diversitate eorum, quae ex ea componuntur. Si autem in seipsa consideretur abstracta ab omni forma, sic est una materia omnium sublunarium, sed est una negative, quatenus ex seipsa non habet aliquid, per quod dividatur. Haec autem abstractio fit ab intellectu. Ceterum Deus reipsa non solum unus est, sed ipsa infinita unitas. Ex imperfectione item

(1) Tom. 3. § 4.

(2) Merito igitur Tullius l. 2. Tusc. Pythagorae opponebat'. „ Non vidit distractione humanorum animorum discerpi, et lacerari Deum; et cum miseri animi essent, quod plerisque contingeret, tum Dei partem esse miseram: quod fieri non potest. „ Et S. Augustinus l. 2. de Gen. con. Manich. c. 5. dicit: „ Non autem potest majus „ esse signum superbiae, quam ut dicat se humana anima hoc esse, quod Deus est, „ cum sub tantis vitiorum, et miseriarum molibus gemat „. Vide eumdem Aug. l. 7. de Gen. ad lit. c. 1. et l. 1. de anima, et ejus orig. c. 4. et Disput. l. con. Fortunatum; et l. con. mendacium c. 5.

materiae oritur, ut capax fit recipiendi infinitas formas successive: quod Deo repugnat, qui est summe, et infinite perfectus.

818. Ad secundum, petimus a Spinosistis quid intelligant nomine cogitationis *generatim et speciatim*. Si per cogitationem *generatim* intelligant infinitam Dei scientiam, qua omnia non modo existentia, et futura, sed possibilia cognoscit, concedimus hanc esse Dei attributum, ipsumque Deum: sed haec tam distat a cogitationibus mentis nostrae, quam distat infinitum a finito. Si autem per cogitationem *generatim* intelligant cumulum omnium cogitationum nostrarum *speciatim*, quasi haec sint modificationes Divinae substantiae (ut certe intelligunt) ludunt verbis; cogitationes enim nostrae diversae sunt pro diversitate hominum: quae diversitas cadere in Dei substantiam nequit. Praeterea, *speciales* cogitationes vel aliquid reipsa addunt cogitationi *generali*, sive divinae substantiae; vel nihil addunt. Si aliquid reipsa addunt; igitur reipsa non sunt Divina substantia. Si nihil addunt, cum cogitationes nostrae varientur, variabitur Divina substantia: quod plane repugnat.

819. Ad tertium dicimus, Materialistas, ac praesertim Tolandum, et Auctorem *syst. nat.* a Veteribus fuisse suffuratos quae objiciunt ex Divinis Scripturis, quas tamen habent loco fabularum; illisque jam occurrerat S. Thomas (1). Itaque ad Textum ex c. 2. Gen. respondemus retorquendo argumentum. Nam sicut qui in faciem alterius corporaliter insufflat, non aliquam substantiae suae partem emittit, sed aerem in faciem ejus impellit; ita Deus in faciem hominis inspirando, non aliquam sui partem in ipsum emisit, sed spiritum vitae, idest animam, qua homo vivit. Et quia in facie sunt plura organa sensuum, et in ipsa evidentius vita monstratur; idcirco dicitur Deus inspirasse in faciem hominis, secundum processum vitae, non secundum unitatem substantiae (2). Ex hisce autem explicatio patet ad secundum, et tertium

---

(1) locis cit.

(2) Auctor *syst. nat.* loc. cit. not. 66. postquam dixit: „ Il paroit que Moyse „ croyoit avec les Egyptiens l'émanation divine des ames „ *Videtur Moyses cum Ægiptiis credidisse emanationem divinam animarum*, citato Textu Gen. 2. v. 7. „ „ Cependant, *inquit*, les chrétiens rejettent aujourd'hui le système de l'emanation „ divine, vû qu'elle supposeroit la divinité divisible „ . *Interea Christiani nunc rejiciunt systema emanationis divinae, videntes, eam supponere divinitatem divisibilem.* Si ita esset, impius Sycophanta sibimet aperte contradiceret: nam si Moyses docuisset divinam emanationem animarum, tradidisset uti que earum immortalitatem, nisi ille velit Moysem censuisse, Deum esse mortalem. Cur ergo idem Auctor docet ibid. Hebraeos usque ad captivitatem Babylonicam nescisse dogma immortalitatis animorum, quod Moyses tradiderat iisdem Hebraeis initio Genes eos? Insuper incertum est, Ægyptios credidisse divinam animarum emanationem? Diodorus enim Siculus l. 1. par. 2. c. 1. *Ægyptii*, inquit, *omnino parvifaciendum praesentis vitae tempus esse putant; futurae vero gloriam, quae virtute comparatur, maximi aestimandam.* Si putabant, futurae vitae gloriam virtute fore comparandam: non er-

Scripturae Textum, in quibus spiritus hominis dicitur spiritus Dei, et flatus Dei, quia a Deo homini est inspiratus. Ad postremum autem Textum dicimus, ibi sermonem esse de Dei immensitate, qua ubique Deus est, omnibus largiens et vitam, et inspirationem, et esse.

ARTICULUS V.

Utrum essentia mentis humanae in cogitatione posita sit, eaque perenni.

820. Quemadmodum Cartesius, Cartesianique essentiam corporis in extensione reposuerunt, ut supra dictum est (1); ita essentiam animae, seu mentis humanae in cogitatione reponunt. *Cogitatio*, inquit, Cartesius (2) *et extensio spectari possunt ut constituentes naturas substantiae intelligentis, et corporeae; tuncque non aliter concipi debent, quam ipsa substantia cogitans, et substantia extensa, hoc est, quam mens, et corpus.* Hinc vero infert (3) necessarium videri. *ut mens semper actu cogitet, quia cogitatio constituit ejus essentiam.* Animadvertit porro (4), cogitationem sumi posse pro modo substantiae; sic vero unam, eamdemque mentem habere posse plures diversas cogitationes. Quod Malebrancius (5) explicat, ita esse intelligendum, ut per hanc vocem *cogitatio* non intelligamus *modificationes peculiares mentis, hoc est, hanc vel illam cogitationem; sed cogitationem omnibus omnis generis modificationibus, aut cogitationibus suscipiendis idoneam* (6). Idipsum de perpetua mentis cogitatione docuerunt Leibnitius, Wolfius, Genuensis, aliique, etsi dicant cogitationem non esse animae essentiam, sed attributum essentiale.

---

go anima pars erat Deitatis ex Ægyptiorum sententia, sed futurae vitae gloriam virtute comparabat. Scimus, Cudworthum in syst. intell. c. 4. § 18 adscripsisse Ægyptiis sententiam ajentem, *Deum esse omnia*. Sed id colligere nititur ex libris Trismegisti, qui quantae auctoritatis sint inter Eruditos, universi norunt. Explicari certe illud dogma potest de Dei immensitate. Videtur potius, pravum dogma emanationis substantialis animarum a Deo, adscribendum Stoicis, illudque descripsisse Virgilius Georg. 4. his versibus:

Deum namque ire per omnes
Terrasque, tractusque maris, caelumque profundum.
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas:
Scilicet huc reddi deinde, ac resoluta referri.

Verum Stoici in Graecia erant, nec umquam Judaeorum populos est usus consuetudine cum eis saltem ad Machabaeorum usque tempora.

(1) Phys. § 73. (2) 1. p. Princ. n. 63. (3) Epist. par. 2. Epist. 4.

(4) 1. p. Princ. n. 61. (5) De inquis. verit. l. 3. c. 1.

(6) Explicare debuisset Malebrancius, quomodo cogitatio universim accepta, quae nihil aliud est, quam abstracta cogitationis idea, fieri possit idonea ad omnes cogitationes, sive modificationes suscipiendas. Nam quod ponit exemplum extensionis, quae potest suscipere omnes figuras, ad rem non facit; siquidem extensio non perti-

821. Videtur autem cum Cartesio dicendum, essentiam mentis humanae in cogitatione consistere: nam essentia cujuscumque rei est illa, qua posita, res intelligitur constituta, et distinguitur ab omni alia re. Posita autem cogitatione, intelligitur constituta mens humana, et distincta a corpore, cui cogitatio repugnat. In cogitatione igitur reponenda est essentia mentis humanae.

822. Videtur etiam dicendum, mentem humanam perenniter cogitare; perenniter enim vivit, et quidem vita diversa ab ea, quae corpori humano competit. Vita autem in actione consistit; actio autem propria mentis humanae est cogitatio. Mens igitur humana perenniter cogitat, nec potest umquam a cogitando cessare; cessaret enim vivere saltem vita intellectuali.

823. Praeterea si mens non cogitat perenniter, transibit perpetuo a statu cogitationis ad statum incogitantiae et econtra. Id autem vel erit ex ipsa mentis natura, aut ex vi externa alterius caussae. Primum esse non potest; nulla enim substantia activa suapte natura transire potest ab actione ad inactionem, siquidem non potest sibimet esse contraria. Alterum si esset, vel caussa illa exterior esset corpus, vel Deus, vel alia quaevis. Non corpus; cum enim anima sit incorporea, nequit intelligi; quomodo corpus, quod agit per motum, agat in animam. Idemque dicendum de quacumque alia corporea caussa. De Deo autem ostendi nulla ratione potest, quod mentem quae a cogitatione cessavit, ad cogitandum rursus excitet. Mens igitur perenniter cogitat (1).

Prop. ***I. Essentia mentis humanae in cogitatione reponi nequit. II. Neque mens humana, dum est in corpore, perenniter cogitat.***

824. Prob. I. p. rationibus S. Thomae (2) I. Cogitatio est actio mentis humanae. Fieri autem non potest, ut actio cujuscumque rei creatae sit ipsa ejus essentia; ita enim essentia illa esset suamet *actualitas*, atque adeo purus actus, excludens quamlibet *potentialitatem;* esset namque ipsa operatio, quae est ultimus actus substantiae operantis. Nequit ergo essentia mentis humanae in cogitatione reponi.

825 II. Si cogitatio esset humanae mentis essentia, cum mens

---

net ad genus figurarum, sicut cogitatio illa generalis pertineret ad idem genus cogitationum particularium. Ostendere potius debuisset, ut exemplo concluderet, figuram universaliter acceptam posse suscipere omnes figuras speciales; aut extensionem universalem suscipere posse omnes extensiones speciales. Quod sane probare numquam potuisset: nam figura, et extensio universalis nihil aliud sunt, quam mentis conceptiones.

(1) Ita objicit Genuensis Metaph. par. 3. prop. 13.

(2) 1. p. 51. a. 1. sq.

humana substantia sit, eaque per se subsistens, ut dictum est (1), cogitatio ejus per se subsisteret. Intelligere autem per se subsistens non potest esse, nisi unum, scilicet Deus, cujus intellectio est ipsa ejus substantia. Mens igitur humana non distingueretur a substantia Dei: quod demonstratum est, repugnare (2).

826. III. Cogitatio mentis humanae potest se extendere ad omnia objecta. Si ergo esset essentia mentis humanae, haec se haberet ad omnia, neque esset determinata ad certum genus, et speciem, sed comprehenderet in se omnia quae posset cogitare, quae quidem possunt esse infinita. Fieri autem non potest, ut essentia cujuslibet rei creatae in se comprehendat infinita, nec sit determinata ad certum genus, et speciem; sic enim esset ipse Deus. Non potest igitur essentia mentis humanae in cogitatione consistere.

827. IV. Ad haec: Operari sequitur esse jam constitutum; operationes enim sunt subsistentium, ut supra dictum est (3): nullum autem ens subsistit, quin fit in seipso constitutum. Cogitatio vero est mentis humanae operatio. Ut ergo ab ipsa oriatur, debet supponere eam jam constitutam. Non ergo cogitatio constituit essentiam mentis humanae. Haec igitur, qua ratione intellectiva est, non per cogitationem constituitur, sed per rationem substantiae quae est intelligendi capax, sensuum ministerio, cum est unita corpori, cui destinatur ut forma.

828. Prob. 2. p. Mens humana, quamdiu est in corpore, indiget ministerio sensuum, ut actu cogitet, et intelligat, ut in Logica ostendimus (4). Si ergo sensus sint ligati, ut in somno; vel minus apti ad ministranda phantasmata, quae in hoc statu conjunctionis requiruntur, ut mens intelligat, sicut accidit in pueris, amentibus, ebriis, aut aliquo morbo oppressis, lethargo nempe, apoplexia, etc. tunc mens a cogitatione, sive intellectione vacabit (5). Non ergo mens in corpore posita perenniter cogitat.

829. Ad primum respondemus, mentem intelligi distingui a corpore per cogitationem *a posteriori*, per operationem scilicet sibi propriam, prout intellectiva est. Sed *a priori* a corpore distinguitur, quatenus est substantia intelligendi capax: quod corpori convenire non potest.

830. Ad secundum dicimus, animam in corpore vivere non tantum vita intellectiva, sed etiam vegetativa, et sensitiva; corpus enim per ipsam vegetat, ac sentit, ut infra ostendemus.

---

(1) §. 751. sq. (2) art. praec. (3) §. 86. (4) Tom. I. §. 337. sqq.

(5) Ab *intellectione* dicimus; non enim negamus, in ejusmodi hominibus sensationes quasdam esse; sed hae longe distant ab intellectione; haec siquidem versatur circa universalia, illae vero circa particularia, ut dictum est Tom. I. § 237.

Quare cum vacat a cogitando: adhuc vivit, quia tribuit corpori saltem vegetationem. Nec est necesse, ut in corpore semper actu vivat intellectiva. Quod qui tanquam certum adsumunt, supponunt tanquam certum idipsum quod est in quaestione. Equidem Cartesiani, qui vegetationem corporis non esse ab anima dicunt, quique sensationes non esse sine cogitatione affirmant, adiguntur adserere animae perpetuam cogitationem, contra id quod quisque experitur; quis enim dicere potest se cogitasse, dum gravi somno premeretur? Cum autem anima erit a corpore separata, tunc perenniter cogitabit; quippe, nisi cogitaret, non viveret; non enim per corpus posset vegetare, aut sentire. Denuo autem unita corpori post ressurectionem, semper etiam cogitabit; numquam enim ei deerit sensuum ministerium.

831. Ad tertium respondemus, animam a cogitando quandoque cessare, non ex sui ipsius natura, sed quia sensus sunt ligati, vel minus apti ad ministranda phantasmata, ut dictum est (1). Quare quod mens non semper actu cogitet, non est ex ipsa natura mentis, quae a corpore separata semper cogitabit; sed est ex conditione ipsius mentis in hoc statu conjunctionis cum corpore. Non ergo mens in seipsa considerata, transit ab actione ad inactionem, sed ad hanc transit ob corporis indispositionem in ministrandis phantasmatibus. Qua in re nulla est contrarietas, imo, ut ita fiat, exigit ipsa conditio animae conjunctae cum corpore. Neque propterea corpus agit in animam, sed ipsa quatenus movet corpus, cujus sensus sunt ligati, vel indispositi, remanet, quatenus est intellectiva, in inactione, non quacumque; pergit enim agere in corpus, causando saltem vegetationem; sed in actione partis intellectivae ob defectum phantasmatum, quae vel nulla, vel non apta ministrantur ad intelligendum. Quomodo autem mens a non cogitando ad cogitandum redeat, quisque, excluso somno, experitur in seipso; non enim ab ulla extrinseca caussa corporea, ad intelligendum mens movetur, sed a semetipsa redit an actionem ei naturalem; cum enim sit substantia vivens, non habet opus, veluti corpora inanimata, ut ab extrinseco moveatur, sed movetur ab intrinseco ad operandum (non exclusa tamen prima Caussa, quae in omnes actiones creaturarum influit, ad easque praemovet tamquam caussa universalis): et quemadmodum an una intellectione mens transit ad aliam, ita a non intelligendo transit ad intelligendum.

832. Fallitur autem Genuensis (2), dum putat, cogitationem actualem esse attributum essentiale animae intellectivae, nam licet intellectus, seu vis intelligendi sit proprietas animae humanae essentialis; non tamen est ei essentialis cogitatio actualis, sive

(1) § 828. (2) In Schol. cit. prop.

actus ipse cogitandi; hic enim variatur perpetuo, cum mens ab una cogitatione transit in aliam: proprietates autem essentiales variari nequeunt. Concedimus quod ille ait, *agere*, et *esse* in entibus simplicibus idem esse, si de actione quacumque intelligatur; non enim substantia simplex vivens potest esse sine ulla actione, alioqui non viveret: sic autem anima humana in corpore nequit esse sine quacumque actione, agit enim in corpore actiones saltem vegetativae partis. Negamus vero quod *agere intelligendo*, seu intelligere actu sit idem ac esse animae; actiones enim distinguntur ab esse, et quidem realiter, ut dictum est (1). Haec cum Genuensis minime distinxerit, mirum non est, quod scripserit (2), ab se non intelligi, *qui haec duo stare possint, mentem incorpoream esse, et quidem substantiam ac intelligentem: destitui vero perenni cogitatione: non secus ac si quis dicat, vim luminis, et ignis actuosam cessare posse, quin quidquam de horum corporum natura immutetur.* Quid haec similitudo? an vis actuosa luminis, et ignis eadem est cum luminis, et ignis actione? Atqui potest impediri actio luminis, et ignis, ut si in meridie fenestram claudam, quin horum corporum natura mutetur, quia permanet eorum vis actuosa. Ergo poterit impediri actualis cogitatio mentis, permanente vi cogitandi, quin destruatur natura mentis. Et tamen Genuensis haec non intelligens, fidenter subdit: *Sic itaque habeo, doctrinam haec Peripateticorum, et Lockianorum* (de Lockianis non curamus, de quibus vide quae alibi (3) diximus) *e diametro pugnare cum animi incorporalitate, nec locum habere posse nisi in Dicaearchiano, Lucretiano, et Hobbesiano systemate.* Quaenam est haec non veritatis inquirendae cupido, sed calumniandi appetitus, tot tantosque Peripateticos Scriptores, non modo Catholicos, sed sanctitate etiam illustres, cooptare in numerum incredulorum, ob non intellectam illorum dicendi rationem? Quis eorum ne somniavit quidem destrui vim intellectivam animae, propterea quod aliquando actu non intelligat? aut qua ratione probari potest, eam vim destrui, si quando mens actu non cogitet? Destruetur etiam in Philosophia, si quando minime philosophetur? Destruetur in Pictore ars pingendi, si quando actu non pingat? Et si quando non ambulem, continuone peribit ne ambulandi potestas? Genuensis autem qui sat intelligentiae non habuit ad distinguendas actiones a viribus, et potentiis, sat animi habuit ad confundendos Peripateticos universos cum Dicaearchianis, Lucretianis, et Hobbesianis.

833. Multo iniquior est, cum ex non intellecta B. Thomae mente, putat (4), ipsum, *si consentanee principiis suis ratiocinari voluisset, negare non potuisse, mentem in perenni esse co-*

---

(1) § 824. sqq. (2) in Schol. cit.
(3) Tom. 1. § 409 sqq. (4) In Schol. cit.

gitatione. Quid erat opus, ut de ipso scriberet paulo ante: *B. Thomas omnium mortalium in his rebus exercitatissimus*: si statim ipsum accusat vel ignorantiae, quod nescierit consentanee ratiocinari ex principiis suis, vel potius simulationis, quod sciverit quidem, sed noluerit consentanee ratiocinari? Vellicatorem audiamus ,,. Negat (S. Thomas) *intellectum humanum esse sem-* ,, *per in actu*, idque intellectus divini proprium esse dicit (1); ,, sed cum is non dubitaret, *nihil deduci de potentia in actum*, ,, *nisi per aliquod ens actu* (2), *ad intellectum agentem* confu- ,, git. At nisi hic intellectus sit semper *in actu*, necesse erit al- ,, terum adhibere, idque in infinitum. Quod Aristoteles vidit, ,, qui eo loco, quem B. Thomas laudat corruptum, ut Joan. ,, Nicolaus observat (3) negat intellectum agentem esse posse *ali-* ,, *quando in actu, aliquando non in actu*, quinimmo alibi di- ,, serte scribit (4), *intellectum agentem esse substantiam actu* ,, *ens.* Jam ex Thomae sententia intellectus agens non est ab ,, anima distinctus: ergo si consentanee principiis suis ratiocina- ,, ri voluisset, negare non potuisset, mentem in perenni esse ,, cogitatione (5) ,,. Ut de hoc postremo dicamus, ubinam docuit S. Thomas, intellectum agentem non esse ab anima distinctum? Imo expresse docet (6), illum *ab essentia ipsius* (animae) *pro-*

---

(1) 1. p. q. 79. a. 2. (2) Ibidem a. 3.

(3) Mentitur Genuensis, et in S. Thomam, et in Joannem Nicolaium. Falsum est enim, S. Thomam citasse textum corruptum Aristotelis, cujus haec sunt verba: ἀλλ' ουχ ὁτε μὲν νοεῖ, οτε δ' ου νοεῖ *sed non nunc quidem intelligit, nunc autem non intelligit.* Non ut Genuensis ait, non aliquo in actu, aliquando non in actu. S. Thomas autem descripsit verba Aristotelis, uti erant in textu, et a nobis descripta sunt ut videre est in Editis 1. p. q. 79. a. 4. in arg. 2. et praesertim in editione Romana S. Pii V. atque ita reperiebantur in antiqua Versione, qua S. Thomas usus fuit. Ita quoque legendum esse Nicolajus observat ,, non ut in Manuscripto, et in Editione Parisiensi, quae ad manum est, *quod aliqu-* ,, *ando intelligit, aliquando non intelligit*, contradicente sensu, et absurdo, dici- ,, tur enim ex Philosophi mente, *non aliquando intelligere, ac aliquando non in-* ,, *telligere*, quia semper est intelligens actu ,,. Idipsum constat ex responsione S. S. Thoma ad illud argumentum, ut paulo post dicemus. Apertissimum igitur est Genuensis mendacium.

(4) 1. 3. de an. c. 5. Citat Genuensis textum 14. sed nihil tale in eo textu reperitur.

(5) Cetera quae Genuensis scribit in cit. Schol. de intellectu agente ex mente Aristotelis, sumpta magnam partem videntur ex doctrina Averroistarum, quos jam confutarat Angelicus 3. de an. lect. 10. ad quam lectores remittimus; non enim multum laborandum esse censemus pro Aristotelis apologia, nisi forte cum impii, qui tamen alias divina testimonia spernunt, illius auctoritate abutuntur: quem scopum habuit S. Thomas. Hoc tantum notamus, falso scribere Genuensem: *Ex Stagirita philosopho haec νους est αχωριςο inseparabilis;* falsoque in not. citare, *de anima l. 2. c. 6.* Nam quae ille ex Aristotele describit, habentur c. 5. ejus libri. Nec Aristoteles dixit νους αχωριςος *intellectus inseparabilis*, ut ei Genuensis imponit, sed ὁ νους χοριςος *intellectus separabilis.* Videtis jam quam diligens, atque sincerus is fuerit scriptor, qui tamen non erubuit S. Thomam accusare inconsequentiae, et citati textus corrupti. (6) 1. p. q. 79. a. 4. ad 5.

cedere, sicut alias eius potentias. Potentiae autem animae non sunt ipsa essentia animae, sed realiter ab ipsa distinguuntur, ut idem S. Thomas demonstrat (1). Ipsemet S. Thomas (2) intellectum agentem non solum distinguit ab anima, ut potentiam, seu virtutem ab essentia, sed etiam illum distinguit ab intellectu possibili, ut potentiam a potentia. Quid ergo concludit ratio Genuensis, quae tota innititur in distinctione intellectus agentis ab anima? At Aristoteles ait, *intellectum agentem esse substantiam actu ens.* Nego, Aristotelem dixisse, intellectum agentem esse substantiam. Τῇ οὐσίᾳ inquit, ὢν ἐνέργεια *substantiae existens actus*, sive *substantiae actualitas*: nam τῇ οὐσίᾳ est casus dativus. Aristoteles ergo non dixit, intellectum agentem esse *substantiam*, sed esse *actum*, sive *actualitatem substantiae*, idest, animae. En quantum Genuensis profecerat in Graeco idiomate, cujus scientiam ostentat. Nihil ergo lucri ex hoc Aristotelis textu. Non enim umquam negavit Angelicus, intellectum agentem esse *actum*, sive *actualitatem* animae, idest, ejus potentiam activam ad efficienda objecta actu intelligibilia; imo id aperte docuit, probavitque (3).

834. Alterum Aristotelis textum ad rem non esse, jampridem adverterat S. Thomas. Et ne Genuensis rursus de laudato corrupto loco contendat, describimus illius verba. Sic habet q. 79. cit. a. 4: in secundo argumento, quod sibi objicit: *Philosophus in tertio de anima attribuit intellectui agenti, quod non aliquando intelligit, et aliquando non intelligit.* (Nulla est hic Stagiritae textus corruptio). *Sed anima nostra non semper intelligit, sed aliquando intelligit, et aliquando non intelligit. Ergo intellectus agens non est aliquid animae.* (4) Nimirum contra id, quod S. Thomas ibi statuit, *intellectum agentem esse aliquid animae* (5). Cui argumento hanc adhibet responsionem: *Ad secundum dicendum, quod Philosophus illa verba non dicit de intellectu agente, sed de intellectu in actu* (6). *Unde supra de ipso praemise-*

(1) ib. q. 77. a. 1. (2) ib. q. 79 a. 3. (3) Ibidem.

(4) Ex ipso argumento palam est locum Aristotelis non fuisse corrupte laudatum a S. Thoma. Nam si ita illum corrupte citasset: *aliquando intelligit, et aliquando non intelligit*, nulla vis argumento inesset; siquidem eodem modo intellectus agens aliquando intelligeret, aliquando non intelligeret, sicut anima aliquando intelligit, aliquando non intelligit: ideoque concludi non potuisset, intellectum agentem non esse aliquid anima; imo concludi debuisset oppositum.

(5) Titulus hujus articuli Genuensem decepit ut diceret, *ex Thomae sententia intellectum agentem non esse ab anima distinctum.* Non intellexit ille aliud significare esse indistinctum ab anima, aliud esse aliquid animae: nam potentiae, et operationes sunt aliquid animae, et tamen distinguuntur ab anima:

(6) Vide eumdem S. Thomam 3. de an. lect. 10 ubi exponens verba Aristotelis, *non aliquando intelligit, aliquando autem non intelligit*, „ Determinat *inquit*, de intellectu secundum actum „. Hujus autem tres ponit conditiones, quarum tertia est, *per quam differt ab intellectu possibili, et intellectu in habitu, quia uterque quandoque intelligit et quandoque non intelligit. Sed hoc non potest dici de intellectu in actu, qui consistit in ipso intelligere.* Certe hoc indicant verba Aristotelis loc. cit *Idem autem est scientia quae actu est quod res ipsa.* Scientia autem quae *actu est*, est ipse intellectus *in actu*, seu ipsum intelligere scientificum.

rat, idem autem est secundum actum scientia rei. Vel si intelligatur de intellectu agente. hoc dicitur, quia non est ex parte intellectus agentis hoc, quod quandoque intelligimus, et quandoque non intelligimus; sed ex parte intellectus qui est in potentia. Si Aristoteles non loquitur de intellectu agente, sed de intellectu *in actu*, quid mirum quod de ipso dixerit, *non nunc quidem intelligit, nunc autem non intelligit*, nam si nunc quidem intelligeret, nunc vero non intelligeret, esset simul, et non esset in actu, hoc est, intelligeret, et non intelligeret. Si autem concedatur, Aristotelem loqui de intellectu agente, ex quo tamen non proveniat, quod aliquando intelligamus, et aliquando non intelligamus, nihil etiam ex Aristotelis testimonio infertur. Et sane non ex defectu intellectus agentis, cujus munus est, phantasmata depurare, efficereque objecta actu intelligibilia, oritur, ut aliquando intelligamus, aliquando non intelligamus, sive cessemus ab intelligendo; non ex defectu, inquam, intellectus agentis, qui jam intelligibilia reddiderat objecta, quorum species in intellectu possibili conservantur, sed ex defectu organorum, vel ex sensuum ligamine provenit cessatio ab intelligendo. Merito proinde Aristoteles, si de intellectu agente loquutus fuit, dixit, ipsum talem non esse, ut *non nunc quidem intelligat, nunc autem non intelligat;* quia ad ipsum non pertinet neque *non nunc quidem intelligere*, neque *nunc non intelligere,* sed tantum efficere obiecta intelligibilia. Aliud est autem dicere: *non nunc quidem intelligit, nunc autem non intelligit;* et aliud dicere, *semper intelligit.* Nam lapis v. g. non nunc quidem intelligit, nunc autem non intelligit, nec propterea semper intelligit, imo numquam intelligit, nec potest intelligere. Intellectus agens *non nunc quidem intelligit, nunc autem non intelligit*, nec ideo semper intelligit, imo numquam intelligit, quia non est potentia collata homini, ut ipsa intelligat, sed ut per eam fiant objecta intelligibilia. De voluntate etiam dici potest, eam esse non nunc quidem intelligentem, nunc autem non intelligentem, quia ad ipsam non pertinet intelligere, sed velle ea quae intellectus intellexit ut bona. Genuensis ergo cum ait, intellectum agentem semper intelligere ex sententia Aristotelis, mentem Philosophi ignoravit; multoque magis sistema Peripateticum.

835. Superest, ut ad rationem, quam ex S. Thomae doctrina conficere Genuensis videtur, respondeamus. Qua in re primum quidem sublestam Genuensis fidem animadvertimus. Nam quo loci Angelicus docet, intelligere semper in actu esse proprium intellectus divini? Genuensis citat *Theol. p p. q. 79. a. 2.* Proferamus S. Thomae verba, ut quam ille sit totus ex fraude concretus, appareat: ,, Considerari, *inquit*, potest, utrum intellectus ,, sit in actu, vel potentia, ex hoc quod consideratur quomodo

,, intellectus se habet ad ens universale. Invenitur autem aliquis ,, intellectus, qui ad ens universale se habet sicut actus totius ,, entis: et talis est intellectus divinus, quia est Dei essentia, ,, in qua originaliter, et virtualiter totum ens praexistit, sicut ,, in prima caussa. Et ideo intellectus divinus, non est in poten- ,, tia, sed est purus actus. Nullus autem intellectus creatus po- ,, test se habere ut actus respectu totius entis universalis, quia ,, sic oporteret, quod esset infinitum ,,. Non negat hic S. Doctor, posse aliquem creatum intellectum esse semper *in actu intelligendi*; sed negat tantum, dari posse intellectum creatum, qui se habeat *ut actus respectu totius entis universalis*. An idem est, esse semper *in actu intelligendi* modo hoc, modo aliud objectum; et esse *actum respectu totius entis universalis?* Perspicitis, quam acute Genuensis viderit. Pergit S. Thomas: *Omnis intellectus creatus per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia, sicut potentia ad actum.* Neque hoc probat, intellectum creatum non posse esse semper in actu; quia potest esse semper in actu, neque ideo erit actus omnium intelligibilium, sed comparabitur ad ipsa, ut potentia ad actum; sic autem esse semper in actu non est proprium divini intellectus qui nulli admiscetur potentiae, cum sit purissimus actus. Sequitur Angelicus: *Potentia autem dupliciter se habe ad actum. Est enim quaedam potentia, quae semper est perfecta per actum .... Quaedam autem potentia est, quae non semper est in actu, sed de potentia procedit in actum.* Itaque datur aliqua potentia quae est semper in actu, quin esse hoc modo semper in actu sit solius Dei proprium. *Intellectus igitur Angelicus semper est in actu suorum intelligibilium, propter propinquitatem ad primum intellectum qui est actus purus.* Non tamen propterea intellectus Angelicus, quia est semper in actu, evadit divinus. Videtis ergo quam longe sit a vero, ab S. Thoma doceri intelligere semper in actu esse proprium intellectus divini. De intellectu humano sic ille habet: ,, Intellectus autem ,, humanus, quia est infimus in ordine intellectuum, et maxime ,, remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respec- ,, tu intelligibilium ,,. Notate, neque hic negare S. Thomam, posse esse intellectum humanum semper *in actu intelligendi*, sed tantum adserere, esse *in potentia respectu intelligibilium*, hoc est, nullam in seipso habere, ut Angeli ideam infusam, sive innatam, et idcirco indigere intellectu agente, qui faciat *intelligibilia actu*, sive ideas intelligibiles. Ceterum si intellectus agens faciat intelligibilia actu, nec aliquod sit obstaculum ex parte organorum, et sensuum, nihil impediet, quominus intellectus humanus semper sit in actu intelligendi. Non ergo id proprium est intellectus divini. Haec cum ita sint, nonne Genuensis vehementer imponit S. Thomae, quasi docuerit, intellectum humanum non posse sem-

per esse in actu intelligendi, idque proprium esse intellectus divini?

836. Verum, inquit ille, S. Thomas non dubitavit, nihil reduci de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu, et idcirco confugit ad intellectum agentem. De qua potentia loquebatur Angelicus. de potentia ne ad *actum intelligendi*, an de potentia *respectu idearum intelligibilium?* Non de illa, sed de ista: nam intellectus quidem possibilis, ut a potentia respectu idearum intelligibilium transeat ad earum actum, seu ut transeat a potentia recipiendi ideas intelligibiles ad eas actu recipiendas, requirit intellectum agentem qui sit actu, et faciat ideas intelligibiles actu. Si autem illas ideas jam recepit, et per eas redditus est proxime aptus ad intelligendum, per seipsum reducitur ad actum intelligendi. Quo igitur modo intellectus possibilis per seipsum exit in actum intelligendi postquam recepit ideas intelligibiles; ita intellectus agens per seipsum efficit ideas intelligibiles, postquam a phantasmatibus fuit veluti determinatus ad has potius, quam alias ideas, efficiendas ut in Log. diximus pag. 261. Sicut enim intellectus possibilis se habet ad intellectionem; ita intellectus agens ad ideas intelligibiles efformandas. Nullus ergo datur processus in infinitum: nam intellectus agens se habet respectu intellectionis, sicut lux respectu visionis, ut advertit S. Thomas q. cit. a. 4. Sicut autem lux est necessaria ad videndum; non ideo tamen requiritur alia lux ad videndam lucem, quia lux est ratio videndi; ita ad efformationem idearum requiritur intellectus agens qui sit in actu, ut autem is sit in actu, non requiritur alius intellectus a quo fiat in actu, quia ipse est actus destinatus a natura ad faciendas ideas intelligibiles actu. Longius fortasse quam erat necesse, in hoc argumenti genere immorati sumus; sed veniam mereamur, quia Angelicum Doctorem adversus obtrectatorem defendere religio erat.

QUAESTIO XVI.

De Animae unitate.

837. Explicata animae humanae natura, gradum facimus ad ejus unitatem. Qua in re tria quaeremus, 1. an sit una in omnibus hominibus? 2. an in quolibet homine sint plures animae 3. an omnium hominum animae sint ejusdem speciei.

ARTICULUS III.

Utrum omnium hominum una sit anima intellectiva.

838 Unicam solummodo esse animam intellectivam in omnibus hominibus, non solum Spinosistae, qui unicam tantum

substantiam in Universo agnoscunt: sed Averoistae (1), atque hi maxime, propugnarunt, quos, si Leibnitio fides (2), alii quos ipse *Monopsychitas* vocat, sequuti sunt. Itaque docuit Avverroes (3), intellectum nostrum, quem Aristoteles possibilem nominat, esse substantiam quamdam separatam a singulis hominibus: iisdem vero per phantasmata continuari, ac pro phantasmatum disitate modificari, sive operari ubicumque sint organa apte disposita, perinde ac ventus in organi musici fistulis apte dispositis harmoniam musicam producit; indeque esse, ut in diversis hominibus diversitas sit intelligendi· I. autem error maxime vigebat S. Thomae aetate; ideoque saepe in ipsum S. Doctor insurgit (4). Est autem non modo contra Philosophiae; sed contra Fidei principia: nam si tolleretur ab hominibus diversitas intellectus, sive animae intellectivae, quae sola incorruptibilis, et immortalis est, nihil de animabus hominum remaneret post mortem, nisi unitas intellectus illius separati ab ipsis hominibus; sic vero nullus remaneret locus retributioni praemiorum, et poenarum, eorumque diversitati, quae subire minime posset intellectus ille unicus separatus; sequeretur proinde, animas, sive formas corporum in morte penitus interire, nihilque aliud superesse, quam intellectum illum unicum separatum deforis advenientem, qui capax non esset retributionis praemiorum, aut poenarum; pro actionibus quas quisque gessisset in corpore.

839. Videtur tamen dicendum, unicam esse omnium hominum animam intellectivam, I. quia haec est substantia immaterialis, ut supra ostensum est (5). Substantia autem immaterialis non potest multiplicari ad multiplicationem corporum; ita enim divideretur ad divisionem corporum, neque proinde foret immaterialis. Anima igitur intellectiva una est in omnibus hominibus.

840· II. Mundus potuit esse ab aeterno, praesertim quoad entia permanentia. ut dictum est (6). Si autem ab aeterno mundus fuisset, ab aeterno infinitae fuissent actu animae intellectivae, cum hae sint natura sua incorruptibiles, et immortales; vel certe dari debuisset Metempsychosis animarum. Metempsychosis autem dari non potest, ut infra dicemus: infinitum actu repugnat ex supra demonstratis (7). Non ergo dari possunt plures animae intellectivae, sed una est omnium hominum anima.

841. III. Si multae essent animae intellectivae pro corporum multitudine, non amplius, destructis corporibus, remaneret ani-

---

(1) Averroes vixit seculo XII. Fuit vir acris ingenii, sed nullius Religionis; imo videtur praeivisse Materialistis.

(2) In Diss. de conformitate Fidei cum ratione § 9.

(3) In l. 3. de anima.

(4) 1. p. q. 76. a. 2. et l. 2. cont 73: et Opusc. 16 de unitate intellectus contra Averroistas, et alibi.

(5) §. 741. sqq. (6) Tom· 3. §. 72. (7) §. 475.

marum multitudo. Ergo destructis corporibus, remaneret anima una. Videtur ergo unica esse omnium hominum anima.

Prop. *Fieri nullo modo potest, ut unica sit universorum hominum anima intellectiva.*

842. Demonstratur rationibus S. Thomae (1). I. Anima intellectiva unitur corpori humano, tamquam forma ipsius, ut infra ostendemus. Fieri autem non potest, ut una forma sit multiplicis materiae; cum enim materia, et forma debeant esse proportionata, si materia est multiplex, et forma quoque debet esse multiplex: nam quae est proportio animae hominis ad corpus hominis, eadem est proportio animae huius hominis ad corpus huius hominis. Ea enim quae sunt invicem coaptata, et proportionata, simul recipiunt multitudinem, vel unitatem (2): alioqui coaptata non essent, si alterum esset unum, alterum multiplex. Non potest igitur esse universorum hominum unica anima intellectiva.

843. II. Unumquodque ab eo habet unitatem, a quo habet esse, cum ens, et unum convertantur, ut dictum est (3). Atqui anima intellectiva est, quae homini dat esse: nam illa abeunte, homo amplius non est. Anima igitur intellectiva dat homini unitatem. Hic ergo homo est unus per unam animam intellectivam. Fieri ergo non potest, ut omnes homines habeant unam animam intellectivam.

844. III. Anima intellectiva movet corpus, quod patet in actionibus, quae imperio voluntatis subduntur: nam si volo, ambulo; si volo, sto; si volo, scribo, etc. Unicuique autem motori debentur propria instrumenta; non potest enim architector uti instrumentis tibicinis; nec scriba instrumentis fabri. Oportet ergo, ut unicuique animae moventi respondeat proprium corpus. Fieri ergo non potest, ut anima intellectiva unius hominis sit anima alterius (4).

845. Nec satis possunt esse phantasmata; haec siquidem pertinent ad partem sensitivam hominis; fiunt enim per organum corporeum. Homo autem per sensum est animal, est vero homo per animam intellectivam. Si ergo tota diversitas inter homines oriretur a phantasmatibus, et ab anima sensitiva, essent quidem plura animalia, sed non essent plures homines.

846. Ad primum respondemus, non esse eamdem animam, quae multiplicatur ad multiplicationem corporum; sed multiplicatis corporibus humanis, animae quoque intellectivae multiplicantur: quod nihil obest earum immaterialitati; praesertim cum

(1) l. 2. con. Gent. c. 73. (2) Vide S. Thom. l. 2. con. Gent. c. 31.
(3) §. 585. (4) Ceteras rationes lege apud S. Thomam locis cit.

anima intellectiva sit pars hominis, atque adeo natura sua ordinata sit ad informandum corpus.

847. Ad secundum respondemus in hypothesi quod fuisset mundus ab aeterno, vel animae intellectivae non fuissent creatae a Deo talis naturae, ut anima unius hominis non potuisset transire ad alia corpora (1); vel Deus ab aeterno quidem creasset animas, sed determinato numero; ideoque generationes hominum non fuissent infinitae.

848. Ad tertium dicimus, animas intellectivas creari quidem a Deo multiplices pro multitudine corporum humanorum; non tamen pendere a corporibus, ut sint; et idcirco, destructis corporibus, animae permanent: ut enim advertit S. Thomas (2), *multiplicantur quidem animae, secundum quod multiplicantur corpora; non tamen multiplicatio corporum est caussa multiplicationis animarum*; quia corpora quidem dependent ab animabus, a quibus informantur; animae vero in suo esse non dependent a corporibus.

ARTICULUS II.

Utrum in unoquoque homine sint plures animae.

849. Tres olim animas in quolibet homine Plato (3) distinxit, intellectivam, sensitivam, vegetativam. Pythagoras quoque

---

(1) Hoc agumentum versans S. Thomas l. 2. Gen c. 38. et 81. cum agit de mundi eeternitate, et de icorruptibilitate animae humanae, videtur prima fronte concedere metempsychosim tamquam possibilem itemque infinctum in actu, et unitatem intellectus separati. At si attentius considerentur quae ibid. scribit, longe aliter se res habet. Propositum enim S. Doctoris erat, rationes quibus nonnulli utebantur ad demonstrandum, mundum non esse aeternum, quarum una erat illa petita ex infinita hominum praeteritorum multitudine ob animarum immortalitatem, aptas non esse ad revincendos adsertores aeternitatis mundi. Nam ex illis quidam, ut Materialistae, negabant animarum immortalitatem; hi autem ratione illa convinci non poterant, nisi prius demonstraretur animarum immortalitas. Quidam, ut Pythagorici, et Platonici, admittebant quidem animas immortales; sed cum ponerent earum transmigrationem ex uno in aliud corpus, ex infinita hominum multitudine probari non poterat adversus illos infinitus numerus animarum. Quidam, ut Averroistae, agnoscebant unam animam intellectivam in omnibus hominibus; neque proinde adversus illos urgebat ratio multitudinis infinitae animarum. Quidam, ut Avicenna, admittebant infinitum in actu in actu in his quae ordinem non habent; contra quos nihil valebat ratio deducta ex infinita multitudine animarum, ad probandum, mundum non esse aeternum. Hic est finis quem sibi Angelicus proposuit, ac merito; cum enim agimus adversus Religionis hostes, eo uti genere argumentorum debemus, quae principiis nitantur ab illis neque negatis, neque in dubium revocatis; alioqnin concludere contra illos non possumus; imo ipsis praebere occasionem videmur, ut de Religione perversius sentiant, ac glorientur veluti de reportato triumpho, quasi id demonstrare fuerimus aggressi quod demonstrari nequit, nisi ex principiis, quae ipsi negant.

(2) l. 2. con. Gen. c. 81.

(3) In Timaeo, et l. 9. de Republ. Vide S. Thom. l. 2. con. Gen. c. 58.

animam humanam trifariam divisit in mentem, animum, et sensum (1). Manichaei autem, ut S. Augustinus refert (2), duas in unoquoque homine animas esse delirarunt, alteram bonam, alteram malam, istam propriam carnis, quae esset a principio malo; illam ex adventitia Dei parte: et omnia quidem hominis bona priori illi animae; omnia mala, posteriori tribuebant. Gassendus autem (3) probabilem reputat sententiam Okami, Francisci Mairopii, Antonii Mirandulani, Thomae Garbii, Fortunii Liceti, aliorumque putantium, animam humanam compositam esse ex substantia duplici, alia incorporea, quae a Deo creetur, alia corporea, quae in semine contineatur, et sit quasi medium, qua anima immaterialis corpori uniatur, et cum ipso cohaereat. Ad eos accessit Joan. Clericus (4) opinatus, esse medium quoddam inter animam, et corpus in homine principiorum, a quo operationes hominis mechanicae, ut motus cordis, procedant, quodque praeceptis, et jussis animae obtemperet in motionibus voluntariis. Leibnitius autem suam de monadibus sententiam sequutus, putat (5), *quodlibet corpus vivum habere entelechiam unam dominantem, quae est anima in animali; sed membra hujus corporis viventis plena esse aliis viventibus, plantis, animalibus, quorum unumquodque iterum suam habet entelechiam, seu animam dominantem* (6). Ceteri juniores Philosophi qui motus animales non repetunt ab anima rationali, atque sensationes confundunt cum perceptionibus mentis animadvertentis motus qui fiunt in organis sensuum, videntur etiam duo vel plura in hominibus principia activa agnoscere, alterum, quo intelligit, alterum, quo corpus mechanice movetur. Est autem Fide Catholica certum, unam in quolibet homine esse animam intellectivam. (7).

850. Videtur autem admittenda in homine multiplex anima 1. quia operationes vegetandi quae sunt in homine, motusque mere mechanici, non possunt oriri ab anima intellectiva; haec enim incorporea est, illae sunt corporae. Operationes autem corporeae oriri non possunt a principio intrinseco incorporeo, sicut nec operationes incorporeae a principio corporeo. Necessario igitur in homine admittendum est aliud saltem principium, a quo procedant operationes corporeae, praeter animam intellectivam.

851. II. Caussa praestare nequit, nisi illos effectus, qui in ejus virtute continentur. Ergo si vegetatio esset ab anima, con-

---

(1) Apud Laertium l. 8. (2) l. de duabus animabus con. Manich.

(3) In Animadv. de Physiol. Epic. pag. 555.

(4) *Bibliotheque choisie* Tom. 2. pag. 113.

(5) Princ. Philos. § 73.

(6) Quinam scit, quot millena monstra Leibnitius in corpore suo, imprimisque in capite aluerit? Certe haec ipsa ejus sententia monstrum est immanissimum.

(7) Vide Can. xi. Con. Constantinopolitani IV.

tineri in ejus virtute deberet, ideoque corporeum in incorporeo contineretur: quod esse non potest.

852. III. Ex Clerico (1) respiratio, et motus cordis actiones sunt, quarum nihil ad animam pertinet: mechanice autem eas fieri probabile non est. In voluntariis etiam commotionibus corporis nostri, nesciunt animi nostri, quid facto opus sit, ut membra commoveantur: imperant illi tantum. Debet igitur esse aliud principium, quod has actiones exequatur, quodque animam edoceat, quid factum sit, ut ipsa possit praecipere quae ad conservationem corporis necessaria judicat.

853. IV. Ex Gassendo (2). Una res simplex adversari sibi ipsi nequit. Si autem una esset simplex anima in homine, sibi ipsi adversaretur: nam inter mentem, et sensum pugna est: ideoque ajebat Apostolus ad Rom. 7. v. 23 *Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis*. Mens igitur, et sensus, sive anima intellectiva, et sensitiva, res sunt inter se diversae. Quod si in eadem anima duae facultates inter sese mutuo oppositae ponantur: primum quidem non erit, cur etiam in ignis substantia duae esse nequeant oppositae facultates, calor, et frigus. Deinde anima non erit simplex; quemadmodum in mixtis corporibus ideo facultates oppositae inesse queunt, quia ex elementis componuntur. Est igitur duplex in homine agendi principium: atque ita explicatur, quorsum in eodem homine alius homo interior, alius exterior, agnoscatur: et exinde intelligi potest, quare idem homo altera sui parte sit paulo minor Angelis, et factus ad imaginem, et similitudinem Dei; altera sit comparatus jumentis, illisque similis effectus.

854. V. Nisi haec ita haberent, sequeretur, filium parenti minus debere, quam pullus equo progenitori: pullus enim ab equo animam sensitivam acciperet: filius autem a parente animam non acciperet, quae crearetur a Deo.

855. VI. Haec demum sententia pluribus videtur Patribus placuisse: nam S. Irenaeus, ut supra dictum est (3), in homine distinguit *animam*, et *spiritum*. Animam vero vocat (4) *incorruptibilem, quantum ad comparationem mortalium corporum* spiritum autem omnino *simplicem*, et *incompositum*. Censuit ergo hominem componi ex corpore mortali, anima, et spiritu. Cum ergo dicat, animam incorruptibilem esse tantum comparatione facta ad corpus mortale, duplex vitae principium in homine luculenter admittit; alterum quod est tenuissimum corpus, influitque in operationes animales, et per generationem transfunditur:

(1) loc. cit.
(2) loc. cit. pag. 556 (3) § 761. (4) l. 5. adv. haer. c. 9.

alterum quod est omnino simplex; et incorporeum, et a Deo creatur. Origenes quoque (1): *Cum dicitur*, inquit, *quia caro concupiscit adversus spiritum; spiritus autem adversus carnem, media proculdubio ponitur anima, quae vel desideriis spiritus acquiescat, vel ad carnis concupiscentias inclinetur*. Praeterea S. Augustinus (2) memorat perpetuum quoddam corpus, vel quasi corpus, quod vocat animae *vehiculum*. Insuper tota ferme antiquitas mirifice consensit in eo, quod tria in animo considerari possint, 1. animae ipsius substantia, 2. tenue corpusculum, quo perpetuo circumdatur, 3. corpus crassius, ejusque pars, quae est praecipua ejus sedes. Idque indicant versus Homeri (3):

Ω πόποι ἦ ῥά τις ἐστι καὶ εἰν Ἀΐδαο δόμοισι
ψυχὴ καὶ εἴδωλον, ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν.

Papae, certe igitur aliqua est in orci aedibus
Animae, et simulacrum, sed praecordia non insunt omnino

Tria igitur ab Homero distinguuntur in homine ψυχὴ *anima* εἴδωλον, *simulacrum*; et φρένες, *praecordia*. ψυχὴ *est substantia cogitans*: εἴδωλον est tenue corpus ipsam perpetuo circumstans: φρένες sunt praecordia, seu animae sedes praecipua. Veteres ergo senserunt, praeter corpus crassius, et animam intellectivam, esse in homine animam vitalem, et sentientem (4).

Prop. *I. In quolibet homine una tantum est anima, scilicet intellectiva; II. eaque omnia vitae munera praestat.*

856. Prob. I. p. ratione S. Thomae (5). Ab eo unumquodque habet unitatem, a quo habet esse; unum enim consequitur ens, ut dictum est (6). Atqui unaquaeque res habet esse per formam. A forma igitur habet unitatem. Quilibet autem homo est unus. Igitur in quolibet homine una debet esse forma. Est autem anima intellectiva hominis forma, ut infra ostendemus. In quolibet ergo homine una tantum est anima, scilicet intellectiva (7).

857. Praeterea, estque alia invicta S. Thomae ratio (8): Ex pluribus non potest fieri unum, nisi sit aliquod uniens. Si ergo in uno homine essent plures animae unitae ad faciendum unum hominem, oporteret, ut esset aliquod ipsas uniens. Hoc

(1) l. 1. in Epist. ad Rom. (2) Epist. 13. al. 218. n. 2.
(3) Iliad. 1. 23. v. 101. sq.
(4) Ita objicit Genuensis Metaph. par. 3. in Schol. defin. 1.
(5) l. 2. con. Gen. c. 58. (6) § 583.
(7) Nec satis erit, si quis ad ordinem confugiat plurium animarum, quarum una referatur ad aliam; nam, ut acute observat S. Thomas loc. cit. *esse unum secundum ordinem, non est esse unum simpliciter, cum unitas ordinis sit minima unitatum.* (8) loc. cit.

autem nequit esse corpus: nam corpus unitur potius, quam unit; ideoque recedente anima dissolvitur (1). Illud igitur uniens erit anima. Si ergo plures sunt animae, oportet, ut eae ab aliquo uniantur, ut fiat unus homo. Hoc autem uniens debet esse unum secundum se, alioqui requireretur aliquod aliud uniens quod secundum se esset unum. Cum ergo non sit abire in infinitum, oportet devenire ad id quod in uno homine est secundum se unum. Oportet ergo in uno homine unam tantum animam esse, idest, intellectivam (2).

858. Prob. 2. p. ex eodem S. Thoma (3). Quae in homine videntur diversae operationes, proficisci ab una anima intellectiva possunt. Ac de intellectionibus, et volitionibus nulla est ambigendi ratio. De vegetationibus autem, et sensationibus, ostenditur ex eo axiomate: *quae sunt dispersa in inferioribus, adunantur in superiori.* Anima autem intellectiva superior, et perfectior est anima vegetante, et sentiente, estque informando corpori accommodata. Continet ergo perfectiones animae vegetantis, et sentientis. Praestare igitur potest in homine, quidquid anima vegetans praestat in plantis, et quidquid anima sentiens praestat in brutis. *Sicut ergo* (concludit S. Thomas) *superficies, quae habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona, et per aliam pentagona (quia superflueret figura tetragona ex quo in pentagona continetur); ita non per aliam animam Sortes est homo, et per aliam animal, sed per unam et eamdem (4).*

---

(1) Hac eadem ratione utitur S. Thomas l. 2. con. Gen. c. 65. ad probandum, animam non esse corpus: *Omne corpus*, ait, *divisibile est : omne autem divisibile indiget aliquo continente, et uniente partes ejus. Si igitur anima sit corpus, habebit aliquod aliud continens, et illud magis erit anima. Videmus enim, anima recedente, corpus dissolvi, et si hoc iterum sit divisibile, oportebit vel devenire ad aliquod indivisibile, et incorporeum, quod erit anima; vel erit in infinitum procedere: quod est impossibile.* Newtoniani qui ad explicandam cohaesionem partium corporum, attractionem proferunt minimarum particularum, explicent, an ea attractio sit quidpiam distinctum, necne a moleculis. Nam si indistincta est, indigebit et ipsa altero uniente, vel processus dabitur in infinitum. Si vero est distincta, explicare debebunt, an sit aliquod corporeum, aut incorporeum; et an corporeum illud sit corpus, vel spiritus, an aliquid medium inter spiritum, et corpus. Universi vero Philosophi juniores, qui negant, animam ita esse formam corporis, ut virtutem suam per totum corpus diffundat, explicent, si valent, quomodo partes corporis uniantur, et cohaereant, sine aliquo uniente. Nam hoc uniens non posset esse corpus; partes enim corporis indigent aliquo uniente, ne dissolvantur. Quare si illud uniens esset corpus, indigeret alio uniente partes ejus, et ita porro in infinitum. Nisi ergo deveniatur ad aliquod uniens, quod non sit corpus, neque partes corporis humani, neque partes cujuscumque alterius corporis erunt unitae. Qua ex re consequitur, non solum in corpore humano, sed in quolibet alio corpore admittendam esse aliquam formam, quae non sit corpus, et cujus virtute partes corporis uniantur, et cohaereant.

(2) Alias rationes vide ibid., et 1. p. q. 76. a. 3. et q. un. de anima a. 11.

(3) 1. p. q. 76. a. 3.

(4) In hanc eamdem sententiam ivit Cudworthus Diss. de nat. genitr. § 22.

859. Ad primum negamus, operationes corporeas non posse oriri a principio intrinseco incorporeo, quod sit natura sua ordinatum ad informandum corpus; hoc ipso enim est coaptatum corpori; ejusque ministerio utitur ad operationes vegetativae et sensitivae partis, quas tamen efficit per corporis organa. Non possunt autem operationes incorporeae procedere a principio corporeo, quia corpus quidem naturaliter subest spiritui; spiritus vero nequit naturaliter subesse corpori.

860. Ad secundum respondemus, vegetationem contineri in anima intellectiva virtute eminenter: sic autem vegetatio in anima intellectiva non est aliquid corporeum, sed perfectio quaedam, qua anima intellectiva praestare potest in humano corpore quidquid anima vegetativa praestat in plantis, et animantibus.

861. Ad tertium concedimus, respirationem, et motum cordis non fieri mechanice (1); negamus autem, earum actionum nihil ad animam intellectivam pertinere; etsi enim respiratio, et motus cordis (idemque dicendum de aliis operationibus necessariis, quae dicuntur potius actiones animales, quam actiones humanae) non subsint imperio rationis, et voluntatis; sunt tamen ab eadem anima intellectiva, qua homo vivit; eaque propterea a corpore abscendente, omnis actio corporis statim cessat. Et quamquam nihil intellectionis in respiratione, et motu cordis inveniatur; hoc tamen ideo est, quia organa respirationis, et motus cordis non inserviunt animae ad intelligendum. Ceterum anima ipsa intellectiva, cujus intellectio est operatio non pendens ab organo corporali, eadem ipsa est, quae utens organis corporalibus et respirationem caussat, et motum cordis.

862. Ad id quod Clericus addit de voluntariis commotionibus corporis nostri, respondemus, utique in nobis esse duplex principium proximum earum motionum, alterum imperans, nempe ratio, et voluntas, alterum exequens, nempe potentia quae organis utitur; una tamen est radix, et veluti fons cum illorum principiorum, tum actionum, scilicet, anima intellectiva. Nec oportet, ut ipsa sciat quid facto sit opus, ut membra commoveantur; membra enim moventur ab anima per potentiam loco motivam, quae distinguitur a potentia intellectiva; licet motiones qua ratione sunt voluntariae, sint imperatae a potentia animae intellectiva: ideoque sat est, animam cognoscere eas motiones, quas debet imperare, etsi non cognoscat modum quo ipsae fiunt.

---

(1) En Clericus a Cartesianis recedit, statuens non posse respirationem, et motum cordis fieri mechanice. Quod si mechanice hi motus non fiunt, oportebit, ut sint ab aliquo principio quod non sit corpus. Idem principium substantia incorporea ex Clerico nequaquam erit, alioqui haec esset anima intellectiva, a qua tamen Clericus non vult, actiones illas fieri. Quid ergo erit ea substantia, nisi quidpiam medium inter corpus, et spiritum? cum tamen Recentiores Philosophi hanc mediam substantiam fictionem esse Peripateticorum dicant.

863. Ad quartum respondemus, rem simplicem in seipsa consideratam, non posse sibi ipsi adversari: secus autem est, si eadem res simplex respectum habeat ad diversa; ita enim pro diversitate respectuum potest uni adversari, non vero alteri. Eadem simplex anima et bono gaudet, et malo tristatur, non quod sibi ipsi adversetur, sed quod alius, at alius est respectus ad bonum, et malum. Inter mentem, et sensum pugna quandoque est et nihilominus eadem simplex anima intellectiva per intellectum intelligit, et per membra corporis sentit, quia licet una sit indivisibilis in seipsa, diversus tamen est respectus ad objecta intelligibilia, et ad objecta sensibilia. Ita explicatur quid Apostolus intelligat per legem mentis, et per legem membrorum. Lex mentis, dicitur ae quae consonat menti, vel menti indita est. Lex membrorum est fomes peccati; atque, ut S. Thomas (1) advertit, *originaliter quidem consistit in appetitu sensitivo*, *sed diffusive invenitur in omnibus membris*, *quae deserviunt concupiscentiae ad peccandum*. Eadem igitur anima per respectum ad legem mentis, *condelectatur legi Dei secundum interiorem hominem*, ut idem Apostolus ait Rom. 7. v. 22. idest, *secundum rectam rationem*, ut Angelicus exponit. At vero per respectum ad exteriorem hominem, sive ad legem membrorum, in quibus *diffusive* est fomes peccati, experitur repugnantiam legi mentis, seque captivari sentit in lege peccati. Non est igitur necesse ponere in homine duplicem animam; nec eadem anima in seipsa sibimet adversatur.

864. Ponuntur quidem in eadem anima duo appetitus, *intellectivus*, scilicet, et *sensitivus*; sed hi nihil aliud sunt, quam duae animae potentiae: ac intellectivus quidem, qui dicitur *superior*, est inclinatio ad prosequendum bonum ratione apprehensum, sensitivus vero, qui dicitur *inferior*, est inclinatio ad prosequendum bonum apprehensum sensu (2). Neque hae duae potentiae secundum seipsas sunt ad actus mutuo repugnantes; si enim bonum apprehensum sensu, ordinatur ad bonum apprehensum ratione; ut si quis delectationem quam manducando experitur, ordinet ad vitae conservationem; nulla est repugnantia appetituum. Uterque igitur appetitus secundum se non est oppositus: oppositio autem quae est inter utrumque, oritur ex libera deordinatione voluntatis, saltem Adami (3). Itaque non insunt animae duae facultates natura sua inter sese mutuo oppositae.

---

(1) In c. 7. Epist. ad Rom. lect. 4.

(2) Vide S. Thom. 1. p. q. 80. a. 1. et q. 22. de ver. a. 4.

(3) Idem S. Thomas lect. 4. cit. explicans laudata Apostoli verba: *Video aliam legem in membris meis*: ,, quae est, *inquit*, fomes peccati; quae quidem potest dici lex duplici ratione: uno modo propter similes effectus, quia sicut lex inducit ad bonum faciendum, ita fomes inducit ad peccandum: alio modo per comparationem ad

865. Concedimus ergo, duo esse in homine principia *proxima* agendi, duos scilicet appetitus, at hi radicantur in una essentia animae intellectivae. Et cum non sint oppositi secundum se, nulla est ratio, quare non possint in eadem animae essentia radicari. Calor autem, et frigus sunt proprietates seipsis mutuo oppositae; et ideo non possunt esse in igne. Non ideo tamen desinit anima esse simplex; non enim ita simplex est, ut omnia accidentia a se excludat, quemadmodum Deus. Est igitur simplex, quia non habet partes, sicuti corpora; sed non usque adeo est simplex, ut excludat compositionem ex subjecto, et accidentibus. Homo autem, quia constat ex anima intellectiva, et corpore, secundum animam intellectivam est paulo minor Angelis, et ad imaginem, et similitudinem Dei; secundum corpus est similis bestiis propter vitam animalem; quae tamen oriri in homine potest ab ipsa anima intellectiva; haec enim virtute continet quidquid perfectionis est in anima sentiente, ut dictum est.

866. Ad quintum negamus, filium parentibus minus debere, quam pullus equo progenitori: nam licet parentes non producant animam intellectivam, quae creatur a Deo; eam tamen corpori uniunt, et uniendo, filium gignunt. Insuper per actionem generativam producunt embryonem, qui primum quidem animatur anima vegetante qua nutritur, et crescit; deinde vero anima sentiente. Et quamquam anima vegetans abscedat, adveniente anima sentiente, quae virtute vegetantem continet: et adveniente anima intellectiva, abscedat etiam anima sentiens, quae virtute continetur in anima intellectiva; non propterea parentes utramque animam vegetantem, et sentientem in embryonem non induxerunt. Quod autem utraque anima non permaneat, adveniente anima intellectiva, hoc est ex perfectione ejusdem animae intellectivae, quae continet in se perfectiones illarum animarum (1). Ceterum quia actio generativa non terminatur praecise ad formam, sed ad compositum, ut supra ostensum est (2); parentes vero, etsi non producant animam intellectivam, quae creatur a Deo, eam tamen corpori uniunt, et uniendo, filium gignunt; proinde filius non minus parentibus debet, quam pullus equo: nam sicut equus non gignit praecise formam pulli, sed pullum ipsum, cui in-

caussam. Cum autem fomes sit quaedam poena peccati, duplicem caussam habet; unam quidem ipsum peccatum, quod in peccante dominium accepit, et ei legem imposuit, quae est fomes; sicut dominus servo victo legem imposuit. Alia caussa fomitis est Deus, qui hanc poenam homini peccanti indidit, ut rationi ejus inferiores vires non obedirent. Et secundum hoc ipsa inobedientia inferiorum virium, quae dicitur fomes, lex dicitur, inquantum est per legem divinae justitiae introducta ,, Itaque oppositio inter appetitum intellectivum, et sensitivum ex libera deordinatione est, non ex illorum natura.

(1) Vide S. Thom. q. unica de nima, a. 11.

(2) Tom. 4. § 136.

est forma; ita parentes non gignunt animam pueri, sed tamen puerum ipsum gignunt, cujus est anima intellectiva.

867. Ad sextum explicamus S. Irenaeum; tantum enim abest, ut ex distinctione *animae*, et *spiritus* in homine inferri possit, agnovisse illum aut animam hominis corpoream (1), aut

---

(1) Labem hanc S. Irenaeo multi asperserunt, inter quos Renatus Massuetus Diss. 3. a. 11. in Opera Irenaei ab ipso edita, et Moshemius in not. m. ad § 26. c. 5. sect. 3. syst. intell. Cudworti. Praecipuam vero vim faciunt, in citatis verbis Irenaei, animam scilicet esse *incorruptibilem, quantum ad comparationem mortalium corporum*. Itaque, infert Moshemius, non absolute animas corporis expertes Irenaeus putavit, sed comparate tantum ad corpora crassiora. Sed mala hic fide agit Moshemius; cur enim praeterit quae statim Irenaeus addit: *Insufflavit enim in faciem homines Deus statum vitae, et factus est in animam viventem: status autem vitae incorporalis est?* Quis dixerit, putasse Irenaeum, A Deo in faciem hominis fuisse inspiratum statum corporeum, sive subtilissimam materiam aetheream? Flatus enim ille fuit spiraculum vitae, quo homo factus est ad imaginem, et similitudinem Dei. Quaenam autem imago, et similitudo Dei poterat esse in materia quamlibet tenui? Ipsemet Irenaeus l. 4. c. 37. *Insufflavit*, inquit, *in faciem ejus statum vitae. Non ergo Angeli fecerunt nos, nec nos plasmaverunt, nec Angeli potuerunt imaginem facere Dei, nec alius quis praeter Verbum Domini.* Si anima quae status vitae est in faciem hominis insufflatus, nihil esset aliud quam subtilissimus aether, cur nemo praeter Verbum Domini potuisset eam facere, ne ipsis quidem Angeli? Quid prohibuisset, quominus Angeli subtilem materiam illam unirent corpori grassiori? Tantane esset in ea unione difficultas, ut vinci non posset, nisi a Domini Verbo? At, inquit, S. Irenaeus incoruptibiles putavit animas „ quantum ad comparationem mortalium corporum. „ Et paulo post discrimen ponens inter animam, et spiritum, et caussas adferent quare neque illa mori queant, ait: *mori neque animae evenit; status est enim, vitae: neque spiritui; incompositus est enim, et simplex spiritus; qui resolvi non potest.* Si simplicem (Massuetus, et Moshemius inquiunt) credidisse Irenaeus animam, et incompositam, non secus ac spiritum eamdem simplicitatem attribuisset animae, unamque dixisset esse caussam, quare anima, et spiritus nequeant interire; cum tamen diversam caussam reddiderit. Sed minime animadverterunt, quid nomine *animae* quid nomine *spiritus* intellexerit Irenaeus. Lactantio teste l. de Dei Opis. c. 18 antiqua erat quaestio, *idemne anima, et animus sit?* Epicurus ipse, ut Lucretius ait l. 3. animum pro mente accepit:

Primum animum dico, mentem quam saepe vocamus.

Animam vero dixit esse rem per totum corpus fusam:

Cetera pars animae per totum dissita corpus.

Itaque anima ex Irenaei sententia est *status vitae*: spiritus vero est, ut idem Irenaeus scribit l. 5. c. 6. quatenus *constituit spiritualem et perfectum hominem: et hic est qui secundum imaginem, et similitudinem factus est Dei.* Quibus verbis, ut Feu Ardentius ib. observat, manifeste constitutam agnoscit imaginem et similitudinem Dei in spiritu hominis. Irenaeus ergo nomine *animae* intellexit animam, quatenus corpus vivificat; nomine *spiritus* eamdem animam, prout est rationis particeps, et mens, seu ratio dicitur, secundum quam capax est percipiendi dona Dei. Et idcirco subdit ibid. *Si autem defuerit animae spiritus, animalis est vere qui est talis, et carnalis derelictus imperfectus erit.* Habebit enim animam, qua vivat vita corporis animali; non vivet autem vita spiritus, hoc est ratione, quae propria hominis vita est. Si autem anima consideretur, quatenus corpus vivificat vita animali, est quidem incorruptibilis in seipsa, est autem „ incorruptibilis, quantum ad comparationem mortalium corporum „ quia re quidem vera desinit ea vivificare. Ut *spiritus* vero considerata, seu ut mens est, et ratione utitur, et constituit hominem secundum imaginem, et similitudinem Dei, omni modo incorruptibilis est; non enim desinit intelligere, etiamsi desinat corpus vivificare. Quamquam ergo eadem sit anima

duplicem in unoquoque homine animam, quin imo, si attentius mens ejus investigetur, ab utroque dogmate deprehendetur abfuisse quam longissime. Ad de incorporeitate quidem, etsi satis

---

et quae est *flatus vitae*, et quae est *spiritus incompositus*, non eodem modo est incorruptibilis: nam quatenus est flatus vitae, licet in se non habeat partes, habet tamen partes in corpore mortali quod vivificat; et idcirco incorruptibilis est *quantum ad comparationem mortalium corporum*, quia pro ratione partium eorumdem corporum, ea modo vivificat, modo desinit vivificare. At qua ratione intelligit, et mens, ac spiritus est, neque in seipsa habet partes, neque per *comparationem ad mortalia corpora*; neque enim intellectio est actio quae fiat per organa corporis. Ex Irenaeo igitur *anima*, et *spiritus* non sunt duae substantiae distinctae, sed una et eadem habens duplex munus, alterum vivificandi corpus, alterum intelligendi. Eadem unica substantia *simplex*, et *incomposita* in seipsa est, sed *per comparationem ad corpus mortale* quod vivificat, habet partes in eodem corpore, ad quas vivificandas virtutem extendit suam; et idcirco incorruptibilis quidem est, quia est *flatus* vitae, sed tamen *per comparationem ad mortale corpus*, quod vivificat pro ratione partium ipsius. Prout vero *spiritus* est, et mens, et ratio, nullas partes habet, nec etiam *per comparationem ad mortalia corpora*, quorum intellectio non est actus; quare incorruptibilis est, quia prorsus simplex, et incomposita. Hanc esse Irenaei mentem, constat tum ex eodem c. 7. l. 5. ubi probandum suscipit, resurrectionem mortalium corporum non ad animam, neque ad spiritum referendam esse, sed ad carnem, sive corpora mortalia: quod verum non esset, si anima foret composita ex tenuissimis corpusculis, quae difflari possent multo facilius, quam partes corporum mortalium crassiorum; tum ex c. 1. ejusdem l. ubi sic scribit: *Quemadmodum ab initio plasmationis nostrae in Adam ea quae fuit a Deo inspiratio vitae, unita plasmati animavit hominem, et animal rationabile ostendit: sic in fine Verbum Patris, et Spiritus Dei, adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae, viventem, et perfectum effecit hominem, capientem perfectum Patrem.* Vide in his Irenaei verbis, *inspirationem Dei*, quam postea dixit *flatum Dei*, animam nempe, fuisse in Adamo *unitam plasmati* sive corpori, et animasse hominem, eumque ostendisse *animal rationabile*; itemque animam fuisse a Verbo adsumptam, et *unitam substantiae plasmationis Adae, ad efficiendum hominem perfectum, et capientem perfectum Patrem*. Anima igitur, de qua Irenaeus loquebatur eadem erat cum spiritu: nam ipsa unita fuit corpori Adae, et ostendit *animal rationabile*; et anima fuit a Verbo adsumpta et unita corpori in Christo ad faciendum hominem perfectum. Si quis autem adhuc perstet in sententia animae corporeae ab Irenaeo admissae, concedemus potius, duplicem ab ipso animam fuisse in homine agnitam, alteram corpoream, quae vitam corpori, alteram incorpoream, et incompositam, quae vitam spiritualem tribuerat homini. Atque ita Barnesius *in not. ad Homerum* Tom. 2. Homeri, et Irenaei dogma composuit. Sed ei non subscribimus: nam licet Irenaeus l. 5. c. 9. dicat: *perfectus homo constat carne, anima, et spiritu, et altero quidem salvante, et figurante, qui est spiritus, altero quod unitur, et formatur, quod est caro. Id vero quod inter haec est duo, est anima, quae aliquando quidem subsequens spiritum elevatur ab eo; aliquando autem consentiens carni, decidit in terrenas concupiscentias*; haec tamen non ita intelligenda sunt, ut *spiritus* sit tertium quidpiam in hominis substantia; sed nomine *spiritus*, uti Feu-Ardentius ib. explicat, eam vim animae Irenaeus intellexit, quae intelligit, et bona aeterna, atque spiritualia meditatur, et cupit, ac amat, quaeque *pars* hominis *superior* solet appellari. Sicut nomine animae intellexit partem hominis *inferiorem*. Ac perinde loquutus fuit ac Innocentius III. in Conc. Lateranensi IV (Vide Tom. XI. Conc. edit. Labbaei an. 1672. col. 126.) inquiens: *Sunt tres naturales vires in anima, vis rationalis, vis concupiscibilis, vis irascibilis.* Sic autem facillime occurritur ceteris Moshemii ineptis observationibus, quibus Irenaeum invitum trahere omnino vult in sententiam impiorum denegantium animae incorporeitatem; imo in eorum errorem qui dicebant, Spiritum Sanctum esse mundi animam. Ceterum cum Irenaeus expressis verbis declararit, hominem constare etiam

videri possent quae supra diximus (1), addere tamen nonnulla libuit in nota subjecta. De duplici autem anima sic habeto: animam, et spiritum non esse, ex Irenaei sententia, duas in homine substantias, sed unam eamdemque, quae anima dicitur, qua ratione dat corpori vitam; spiritus vero, qua ratione intelligit, ut in eadem not. subjecta fusius explicamus; ex qua insuper constat, S. Irenaeum non absimiliter a nobis fuisse loquutum; distinxit enim in anima duplex munus, alterum, quo vivificat corpus, et anima dicitur; alterum, quo ratione utitur, et dicitur spiritus.

868. De Origene non sumus admodum soliciti; norunt enim universi, Platoni illum nimium adhaesisse: quae caussa fuit, cur in varios inciderit errores, qui diu Ecclesiam vexarunt. At vero in S. Augustini testimonio, quod Genuensis laudat (2), majorem in ipso Genuensis fidem desideravimus. Nam S. Doctor non solum non probat illud animae *vehiculum*, sed ait, inintelligibile esse, et *nugatoriam* de ipso opinionem appellat (3).

869. Restat, ut de tribus illis, quae Genuensis dicit a Veteribus fuisse in animo considerata, pauca dicamus. Itaque non negamus, Homerum tria illa in homine distinxisse ψυχὴν, εἴδωλον, φρένεν. At unde Genuensis confecit, ψυχὴν esse *substantiam cogitantem* (4); εἴδωλον, *tenue corpus ipsam perpetuo circumstans* (5); φρένεν, esse *corpus crassius* (6)? Haec Homerus non dixit; Genuensis vero ariolatus. Quod si etiam Homerus dixisset, probandum adhuc foret, *omnem ferme antiquitatem in eadem fuisse sententia*. Anne quod Homero fabulatori placuit, ceteris qui ratione ducebantur, placere debuit (7)?

---

spiritu, nonnisi per maximam injuriam accessori Materialistis etiam mitioribus potest. Nam quomodo Sanctus Vir S. Polycarpi discipulus, Apostolicisque temporibus vicinus, ut scribit S. Hieronymus *de Scripl. Eccl.* docere potuit, animam corpoream, sive portionem tenuis aetheris, capacem esse videndi Deum, qui purissimus spiritus est? aut pro eadem materiae portione salvanda, Verbum carnem sumpsisse? Qui ita de Irenaeo sentit, omnem exuisse sensum videtur.

(1) § 761. (2) Loc. cit. (3) Vide ejus verba pag. sq. not. 4.

(4) ψυχὴ Graecis nihil aliud significat, quam animam, seu rem animatam a ψύχω, spiro.

(5) Εἴδωλον est simulacrum, et imago: simulacrum vero non modo in tenui, sed in crassiori corpore exprimi potest.

(6) φρένες mentem significat et ad praecordia significanda transfertur ex Veterum opinione, qui credebant, animae sedem esse in corde. Qui insaniunt *phrenetici* dicuntur. Qui ergo poterit corpus crassius nomine φρένες indicari?

(7) S. Augustinus Epist. cit. de perpetuo corpore, vel quasi corpore animae, quod ejus *vehiculum* dicebatur, Nebridio ita scribebat: *Quam rem certe, siquidem loco movetur, non esse intelligibilem, clarum est. Quidquid autem intelligibile non est, intelligi non potest... Quod vero neque intelligi, neque sentiri potest, temerariam nimis atque nugatoriam gignit opinionem; et hoc de quo agimus tale est.*

ARTICULUS III.

Utrum Animae intellectivae ab Angelis, et inter sese specie differant.

870. Putavit Origenes (1), hominum animas, et Angelos esse unius speciei, ac voluntate solum, et arbitrio, non natura discriminari; quod quidem dogma systematis Origeniani praecipuum est, atque innumerorum fons errorum inde manantium (2). Jamblicum ab eo non multum discrepare, censet Moshemius (3). Novissime Voltairius (4) ad aliud deflexit extremum, ponens diversas hominum species, ita ut Albi, Nigri, Albini, Huttentoti, Lapones, Sinenses, Americani sint species hominum omnino differentium.

871. Videtur autem dicendum cum Origene, I. quia ea quae conveniunt in operatione propria, et naturali, sunt ejusdem speciei; diversitas enim speciei ex diversitate operationum cognoscitur. Intelligere autem commune est Angelis, et animabus nostris. Hae igitur specie non differunt ab Angelis.

872. II. Si animae nostre specie differrent ab Angelis, esset aliquod medium inter animas, et Deum. Sed ut S. Augustinus docet (5), inter animas, et Deum nihil est medium. Non ergo animae nostrae specie differunt ab Angelis.

---

(1) De hoc Origenis errore, aliisque in libris περὶ ἀρχῶν legendus est S. Hieronymus in Epist. ad Avitum, et S. Thomas q. un. de ani. a. 7. Eodem Hieronymo teste in Apologia adv. Ruffinum, Origenes ex Timaeo Platonis errores in libros suos περὶ ἀρχῶν transtulit.

(2) Vide a. Hironymum loc. cit.

(3) Dissert. H. E. pag. 230. Vide S. Thom. loc. cit.

(4) In Philos. Hist. c. 2. ubi ita scribit. „ Ce qui est plus intéressant pour „ nous, c' est la différence sensible des especes d' hommes qui peuplent les quatre parties connues de nôtre monde „. *Id quod magni nostra interest, sensibilis est differentia specierum hominum habitantium in quatuor cognitis nostri mundi partibus.* Possit quis haec intelligere de speciebus non strictim, sed late acceptis. Sed ea quae Voltairius ibid. scribit, omnino prohibent; ait enim. Si l' on demande d' où „ sont venus les Americains il faut aussi demander d' où sont venus les habitans „ des Terres Australes, et on a dejà repondu que la Providence, qui a mis des hom- „ mes dans la Norvege, en a planté aussi en Amérique et sous le Cercle Polaire mè- „ ridional, comme elle y a planté des arbres, et fait croître de l' herbe „. *Si quaeratur, undenam Americani venerint, oportet etiam quaerere. unde venerint habitatores Terrarum Australium, jamque fuit responsum, Providentiam quae homines posuit in Norvegia, plantasse ex iis etiam in America, et sub circulo polari meridionali, sicut ipsa plantavit ibi arbores, et herbas crescere facit.* Itaque Voltairius non vult confiteri, ex uno Adamo esse omne genus hominum, sed alios quidem in America, alios in aliis mundi partibus fuisse positos, perinde ac arbores, et herbas. En ratio quare integrum caput insumit ad statuendum, homines esse diversarum specierum, nimirum, ut destruat dogma peccati originalis in omnes homines ex Adamo eorum capite transfusi; simulque destruat dogmata humanae Redemptionis in remedium peccati filiorum Adae.

(5) L. 15. de Trin. c. 1.

873. III. Si animae nostrae specie differrent ab Angelis, id maxime esset, quia uniuntur corpori. Hoc autem non potest esse caussa distinctionis specificae: nam corpus non dat, sed recipit speciem ab anima. Animae igitur nostrae ab Angelis non differunt specie (1).

874. IV. Videntur etiam animae inter se specie differre: nam ubi perfectior est operatio, ibi perfectior est virtus: ubi autem perfectior est virtus, ibi perfectior natura est. Sed unus homo perfectius intelligit, quam alius; imo quidam homines ita sunt hebetes, ut nullum, vel pene nullum rationis signum ostendant (2). Eorum igitur animae specie differunt.

875. V. Multa ab antiquis de Satyris dicta sunt. Ipse S. Hieronymus (3) Satyrum describit a S. Antonio Magno visum in eremo, *haud grandem homunculum, aduncis naribus, fronte cornibus asperata, cujus extrema pars corporis in caprarum pedes desinebat.* Additque: *Hoc ne cuiquam ob incredulitatem scrupulum moveat, sub Rege Constantino, universo mundo teste defenditur. Nam Alexandriam istiusmodi homo vivus perductus, magnum populo spectaculum praebuit: et postea cadaver exanime, ne calore aestatis dissiparetur, sale infuso, Antiochiam ut ab Imperatore videretur allatum est.* In Calabria quoque inventa sunt monstra, quae foeminae pepererunt. Levitici insuper c. 18. v. 23. dicitur: *Cum omni pecore non coibis, nec maculaberis cum eo. Mulier non succumbet jumento, nec miscebitur ei.* Et. c. 20. v. 16. *Mulier quae succubuerit cuilibet jumento, simul interficietur cum eo* (4). Oportebat ergo, ut ejusmodi copulae essent communes. Possunt ergo ex iisdem oriri variae species monstrosae hominum, perinde ac muli species diversae sunt ab asinis, et ab equis, a quibus progignuntur.

Prop. *I. Animae intellectivae ab Angelis specie differunt.*
II. Sunt vero inter se solo numero differentes.

876. Prob. 1. p. rationibus S. Thomae (5). Prima ratio. Quorum est diversa essendi ratio, eorum est etiam diversitas speciei; haec enim est ipsa rei essentia. Diversa est autem essendi ratio

---

(1) Alias objectiones, earumque solutiones lege apud S. Thom. loc. cit.

(2) Si Voltairium audimus loc. cit. *Albini* sunt homines, qui in medio Africae habitant parvo numero, nec e cavernis in quibus morantur, egrediuntur, licet eorum aliqui a Nigris arripiantur in Europam abducendi curiositatis caussa. Eorum color est veluti panni linei, seu potius cerae albae; capillos, et supercilia habent veluti serica; oculos similes oculis perdicis; denique nihil aliud habent humani, quam corporis staturam cum facultate loquendi, et cogitandi, gradu tamen longe diverso a nostro.

(3) In Vita Pauli Eremitae.

(4) Citat Voltairius c. 17. Levit. crasso errore; nihil enim ibi de ea lege habetur. Ait etiam prohibitum ea lege esse, ne abominationes fierent cum arietibus, et hircis. Quod cum Sacro Textu non congruit. Videtis quam diligens scriptor Voltairius fuerit.

(5) l. 2, con. Gen. c. 94. et q. un. de anima a. 7.

in animabus humanis, et in Angelis: nam in esse Angelorum non potest communicare corpus, cum sint substantiae a corpore omnino vacantes; animae vero humanae secundum esse uniuntur corporibus. Animae igitur humanae specie differunt ab Angelis.

877. Altera ratio. Quod seipso non est species, sed pars speciei, differt specie ab eo quod seipso species est: nam species consideratur ut totum, non ut pars, ut in Logica (1) diximus. Est autem anima humana pars speciei humanae, quia simul cum corpore constituit hominem; Angeli vero seipsis sunt species; non enim sunt partes alicujus speciei. Fieri ergo non potest, ut animae humanae, et Angeli in eadem specie conveniant.

878. Tertia ratio. Inter animas humanas, et Angelos non potest esse, nisi differentia formalis; sunt enim substantiae immateriales, ideoque formae dumtaxat. Differentia autem formalis speciem variat; species enim per formales differentias constituuntur. Animae igitur humanae, et Angeli specie differunt. Est autem contraria adsertio damnata ut haeresis in Origene, ejusque sectatoribus (2). Ac merito quidem: Apostolus enim ad Hebr. 2. v. 16. ait: *Nusquam enim Angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit.* Apprehendisset autem Verbum Divinum Angelum, si anima non differret specie ab Angelis; apprehendit enim non solum corpus, sed etiam animam, ut verus esset homo. Insuper Psal. 8. v. 7. dicitur de homine: *Minuisti eum paulo minus ab Angelis*; quibus verbis significatur diversitas animarum ab Angelis: nisi enim diversae forent, homo quoad animam esset Angelus.

879. Modo prob. 2. p. ratione ejusdem S. Thomae (3); Ab eo aliqua habent ut sint diversa, a quo habent, ut sint multiplicia: nam ens, et unum convertentur, ut dictum est (4). Multiplicantur autem animae humanae ad corporum multiplicationem; non enim una est omnium hominum anima, ut est demonstratum (5). A corpore igitur, seu potius ab ordine ad corpus habent, ut sint diversae. Corpora autem humana nonnisi numero differunt, nec possunt specie differre; sicut enim differentia specifica est a forma, quae dat speciem, ita differentia individualis est a materia, ut supra ostensum est (6). Animae igitur humanae nonnisi numero differunt. Quare omnes homines sunt ejusdem speciei, et solo numero inter sese discriminatur, et ipsemet Christus, quatenus homo, habet eamdem specificam naturam humanam cum ceteris hominibus, docente Apostolo ad Hebr. 2. v. 17. *debuit per omnia fratribus similari.* Et S. Augustinus (7): *Non alterius, ait, naturae caro nostra, et caro Christi, nec alterius naturae anima nostra, et anima illius.*

---

(1) § 475. (2) Vide S. Leonem Epist. 35. al. 25.
(3) I. p. q. 76. a. 2. (4) § 476. (5) § 812. sqq. (6) § 597. sqq.
(7) Ser. 8. de ver. Apost. c. 2.

880. Ad primum respondemus cum S. Thoma (1), intelligere Angeli, et animae non esse ejusdem speciei; operationes enim quarum principia sunt diversa specie, et ipsae specie differunt. Principia autem, quibus Angeli intelligunt, sive ideae, sunt specie diversa ab ideis, quibus intelligunt animae; hae siquidem accipiunt ideas a rebus, Angeli vero habent ideas, seu species infusas. *Ex hac differentia*, ut idem S. Thomas (2) advertit, *provenit, quod Angelus intelligit sine discursu, anima autem cum discursu, quae necesse habet ex sensibilibus effectibus in virtutes caussarum pervenire; et ab accidentibus sensibilibus in essentias rerum, quae non subiacent sensui.*

881. Ad secundum respondet idem S. Thomas (3), S. Augustinus loqui de justificatione, et beatificatione, quae immediate sunt a Deo; quin tamen excludat medium dignitatis inter animam nostram, et Deum.

882. Ad tertium respondet etiam S. Thomas (4), *quod licet materia non det speciem, tamen ex habitudine materiae ad formam attenditur natura forma.*

883. Ad quartum dicimus, majorem, vel minorem perfectionem in intelligendo, quam unus homo prae alio habet, accidentalem esse: nam omnes homines ideas accipiunt per sensus, qui si indispositi sint, anima non potest ratione uti, non propter defectum virtutis, sed propter defectum idearum.

884. Ad quintum, si de Satiris fermo sit, quorum apud Poetas est mentio (5), fabulosos eos esse dicimus. De Satyro autem, cujus meminit S. Hieronymus, affirmamus, illum verum fuisse hominem anima intellectiva praeditum, imo Christianum. Idem enim Hieronymus, qui illum describit, ait, tale ab eo datum fuisse responsum Antonio: *Mortalis ego sum, et unus ex accolis eremi, quos vario delusa errore gentilitas, Faunus, Satirosque, et incubos vocans colit. Legatione fungor gregis mei. Precamur, ut pro nobis communem Deum depreceris, quem pro salute mundi venisse cognovimus, et in universam terram exiit sonus ejus.* Qui ita erat instructus, procul dubio et homo et Christianus erat, quamquam extrema corporis parte in caprarum pedes desineret, id enim probat, monstrosum illum corpore fuisse, mente autem caruisse nullatenus probat. Multo minus specifica diversitas esse potest inter homines diversi coloris, staturae etc. (6).

---

(1) q. un. de anima a. 7. ad 1.

(2) Ibidem. (3) Ibid. ad 11. (4) Ibidem ad 19.

(5) Frequens est apud Poetas mentio Satyrorum, qui apud eos species erant semideorum cum Faunis, et Sylvanis praesidentium nemoribus. et sylvis. Nonnus in *Dionysica* Satyros descendere facit a Mercurio, et a Nimpha Dorica Ipthima, Memnon in lib. adversus tyrannos Heracleae eos oriri facit a Bacco, et a Najade, dicta Nicaea. Sed haec omnia sunt fabulosa.

(6) Vide quae diximus Tom. 4. pag. 595. in not.

885. Quod additur de monstris inventis in Calabria, scurrilis est Voltairii jocus; etsi enim Africa foecunda monstrorum sit, Calabria nihil tale etiam in brutis peculiare praesefert.

886. Ex lege Levitici habetur quidem, prohibitas fuisse abominationes illas: non tamen sequitur, ex ipsis, si forte aliquando contingant, oriri posse varias hominum species; nam homines nonnisi ex homine patre, et homine matre possunt oriri. Equae ab asinis tantum specie incompleta differunt, non ita mulier, et jumentum, aut quodlibet aliud pecus. Certe ex hominum, et pecudum commixtione monstrum oriri potest, homo vero non item (1).

QUAESTIO XVIII.

De Animae intellectivae origine.

887. Explicata natura, et unitate animae intellectivae, investiganda est ejus origo, de qua duo quaeremus 1. an sit ex traduce? 2. an omnes animae simul initio temporis creatae fuerint a Deo?

ARTICULUS I.

Utrum animae intellectivae sint ex traduce.

888. Animas intellectivas esse ex traduce, duplici modo accipi potest; primo quidem, ut sint ex traduce carnis, sicut sensit Appollinaris (2), ejusque sectarii, et videtur sensisse Tertullianus (3), ceterique qui animae spiritualitatem negarunt. Secundo, ut sint ex traduce animarum parentum. Quae posterior controversia diu vexavit S. Augustinum (4); an scilicet sicut Adae, et posterorum ejus corpora virtutem acceperunt a Deo propagandi similia corpora; sic et illorum animae virtutem a Deo acce-

(1) De Baptismo monstrorum legenda est Instructio S. Caroli, quam descripsimus in Epit. Moralis Nat. Alex. Tom. 2. pag. 122.

(2) Vide S Thom. l. 2. cont. Gen. 86.

(3) L. de anima c. 19. ipsum tamen S. Augustinus l. de haeres n. 86. mitius explicat.

(4) Videri potest ejus Epist. 166. al. 28. ad S. Hieronymum in qua doceri cupit de animarum origine. Movebatur autem S. Augustinus ex peccato originali infantium, cujus tranfusio videbatur explicari non posse, si novae animae a solo Deo crearentur, uti loquitur Epist. cit. et l. 1. de an. et ejus orig. c. 11. et l. 7. de Gen. ad lit. c. 25. et 28. et l. 9. c. 27. sq. et l. 10. c. 5. et 20. et l. 3. de pecc. merit. c. 10. Etsi autem S. Augustinus dubius aliquando in hac re haeserit; nihilominus l. 2. de Trin. c. 8. statuit, animam nonnisi a Deo posse creari: *Anima*, inquit, *cum sit substantia spiritalis, cumque etiam ipsa facta sit, nec per alium potuerit fieri, nisi per quem facta sunt omnia* etc. Adeatur Cardinalis Norisius in *Vindiciis Augustinianis* c. 4 §. 3.

perint propagandi similes animas. In hanc sententiam, Leibnitio referente (1), incidit major Augustanae Confessionis haereticorum pars, etsi alii ejusdem Confessionis sint adversati.

889. Videntur autem humanae animae esse ex traduce, 1. quia homo generans producit filium sibi in natura, seu specie, ut dictum est (2). Similitudo autem in specie habetur a forma. Homo igitur generans producit formam. Nulla autem est forma in filio genito, praeter animam intellectivam, ut ostensum est (3). Homo igitur generans producit animam intellectivam, quae proinde ex traduce fit.

890. II. Si homo generans non produceret animam, nihil produceret non enim produceret corpus, sive materiam, quae fuit creata a Deo: non produceret animam, quae etiam a Deo crearetur. Quid ergo produceret?

891 III. Nisi animae filiorum sint per traducem a parentibus, explicari nequit transfusio peccati originalis; siquidem defectus transfundi non potest, nisi traducatur subjectum ejus. Si ergo peccatum originale a parentibus in filios traducitur, traduci etiam debent eorum animae (4).

Prob. *Animae humanae nullo modo oriri possunt, I. sive ex traduce carnis, II. sive ex traduce animarum parentum III. sed immediate creantur a Deo.*

892. Prob. I. p. rationibus S. Thomae (5). Prima ratio. Nulla virtus corporea potest esse principium rei incorporeae; nulla enim virtus agit ultra genus suum. est autem anima humana incorporea, ut demostratum est (6); virtus vero quae est in semine, est corporea. Non igitur anima humana oriri potest ex semine, sive ex traduce carnis.

893. Altera ratio. Si anima humana esset per traductionem seminis, vel actu esset in semine, vel in semine esset virtus ejus productiva. Neutrum esse potest: quippe anima intellectiva non dependet in esse a materia, cum ejus operatio praecipua, nempe intellectio, non fiat per organum corporeum, ut supra ostensum est (7). Si autem anima vel actu, vel virtute contineretur in semine, esse ejus penderet a materia. Nequit ergo anima humana oriri per seminis traductionem.

894. Tertia ratio. Si aliquid est caussa, cur aliquid generetur, ejus corruptio erit caussa, quare illud esse desinat. Si ergo anima humana traduceretur ex corporis generatione, corruptio corporis esset caussa, quare anima humana desineret esse.

---

(1) Theod. §. 86. (2) §. 886. (3) §. 853. sqq.

(4) Alias objectiones, et earum solutiones vide apud S. Thom. l. 2. con. Gen. c. 38. sq. et 1. p. q. 118. a. 2. et q. 3. de pot. a. 9.

(5) Ibid. c. 86. (6) §. 741. sqq. (7) §. 752.

Est autem anima humana immortalis, ut demonstravimus (1). Non ergo generatio corporis est caussa, quare anima humana incipiat esse. Sed traductio est propria caussa generationis corporis. Non est igitur caussa productionis animae humanae (2).

895. Prob. 2. p. ex eodem S. Thoma (3). Si animae humanae essent per traductionem ex parentum animabus, eae vel a parentum animabus producerentur ex nihilo, vel ex aliquo praesupposito. Primum esse non potest; demonstratum est enim (4), nullam creaturam posse aliquid facere ex nihilo. Alterum si esset, vel illud praesuppositum foret ipsamet substantia animarum parentum, vel aliquid corporeum. Corporeum esse non potest: ostensum est enim (5), animam intellectivam non posse esse neque actu, neque virtute in semine. Nec etiam potest esse ipsa substantia animarum parentum; etenim ex substantia simplici, quae indivisibilis est, nequit aliquid praecidi tamquam pars ejus. Fieri ergo nullo modo potest, ut animae humanae sint ex parentum animabus per traductionem.

896. Prob. 3. p. ex eodem S. Thoma (6). Omnis res producta quae est per se subsistens, nec generatur, non potest esse, nisi per creationem; omne enim quod producitur, vel est per actionem generativam, vel per creativam. Anima autem humana est per se subsistens, ut supra ostensum est (7), nec generari potest, cum non sit neque ex traduce carnis, neque ex traduce animarum parentum; ut demonstravimus (8). Restat ergo, ut sit per creationem. Solus autem Deus potest creare. Igitur animae humane sunt immediate a Deo per creationem. (9).

897. Ad primum respondemus cum S. Thoma (10), etiam in rebus corporalibus formas non per se generari, sed per accidens, idest, ad generationem totius compositi; actiones enim terminantur ad res subsistentes: formae autem rerum corporalium non subsistunt nisi in compositis, et per composita. Anima vero humana nec per accidens potest generari; produceretur enim per corporis generationem, quae est ex virtute activa seminis: quod esse non potest, ut demonstravimus (11). Ut igitur filius dicatur genitus a patre, satis est, si pater generet ipsum totum, quod licet non distin-

---

(1) §. 771. sqq. (2) Vide S. August. l. 3. de lib. arb. c. 21.

(3) l. 2. con. Gen. c. 87. et 1. p. q. 90. a. 2.

(4) §. 410. sqq. (5) §. 892. sqq. (6) loc. cit.

(7) §. 752. (8) §. praec.

(9) Ex hisce autem refutata manet haeresis Seleucianorum affirmantium, Angelos esse creatores animarum. Vide S. August. l. de haer. n; 59. Impugnatur etiam Platonicorum error docentium, homines fieri a minoribus diis. Confer eumdem S. August. l. 12. de Civ. c. 24. sqq. et l. 7. de. Gen. ad lit. c. 23. et l. 10. c. 5. Et similiter error Avicennae docentis l. 3. de anima, omnes formas a quibusdam intelligentiis profluxisse. Vide S. Thom. 1. p. q. 90. a. 3.

(10) l. 2. con. Gen. c. 87. (11) §. 892 sqq.

gnatur a patribus simul sumptis, distinguitur tamen ab iisdem partibus seorsim in seipsis consideratis, ut supra dictum est (1). Producitur vero totum, cum partes uniuntur. Homo autem generans est qui unit animam corpori disponens ad ipsam, ut corpori uniri possit; non enim anima unitur corpori, nisi hoc apte sit dispositum ad eam recipiendam. Quia ergo ex unione animae cum corpore filius genitus consequitur formam similem formae patris generantis, ipseque filius est similis patri in natura; generatur proinde filius similis patri in natura, etiamsi pater non producat animam. *Homo*, inquit S. Thomas (2), *sibi simile in specie generat, inquantum virtus seminis ejus dispositive operatur ad ultimam formam, ex qua homo speciem sortitur.* Et per haec patet responsio ad secundum: nam generans producit totum hominem, quia unit partes, ex quarum unione totus homo consurgit.

898. Ad tertium respondet S. Thomas (3), peccatum originale dici peccatum totius naturae. *Sic ergo originale peccatum est in anima inquantum pertinet ad naturam humanam. Humana autem natura traducitur a parente in filium per traductionem carnis, cui postmodum anima infunditur, et ex hoc infectionem incurrit, quod sit cum carne traducta una natura* (4). Certe si per animae traductionem peccatum originale in filios Adae transiret, virtutes quoque; et vitia personalia, quibus parentes essent obnoxii tempore generationis, in filios transfunderentur; sique a sancto parente sancta proles; ab improbo improba proles progigneretur.

ARTICULUS II.

Utrum animae humanae fuerint ante corpora a Deo creatae.

899. De praeexistentia animarum in alio mundo, aperte scripserat Plato (5), cui adhaesere Platonici, imprimisque Origenes (6)

---

(1) Tom. 2. §. 235. (2) loc. cit. c. 89.

(3) q. 3. de pot. a. 9. ad 3.

(4) Etsi dubius haeserit S. Augustinus circa originem animarum; an traducerentur ex animabus parentum; non tamen alteram sententiam quae docet, animas a Deo immediate creari, oppugnavit Nam Epist. 166. al. 28. ad Hieronymum scribebat: *Illa de animarum novarum creatione sententia, si hanc fidem fundatissimam* (de peccato originali) *non oppugnat, sit et mea: si oppugnat, non sit et tua.* Certum est autem non oppugnare. Itaque est et S. Augustini, qui eam indicare videtur l. de quant. an. c. 1. et 13. et l. 10. de Gen. ad lit. c. 4. et l. con. Priscill. c. 3. et l. 1. con. advers. leg. c. 4. Et Epist. 100. al. 157. c. 4. Optatum monet, ut defendat quantum potest, *animarum infantium ejusmodi esse novitatem, ut nulla propagatione ducantur.*

(5) Vide quae diximus Tom. I. §. 1147. sqq. et in notis subjectis. Eamdem sententiam placuisse Ægyptiis, aliisque populis, scribit Moshemius in Cudw. c. 1. §. 21. not. *b*. Animarum quoque praeexistentiam defendisse Pythagoraeos tradit Cudworthus syst. intell. c. 5. §. 7.

(6) l. 1. περιαρχων c. 5. et 8. Confer. S. August. l. 11. de Civ. c. 13. et Huetius Origen. l. 2. q. 6. §. 10.

statuens, omnes animas fuisse initio mundi a Deo creatas ante corpora; earumque illas quae Deo adhaeserunt, Angelos vocari; quae a Deo omnino recesserunt, ad tartara fuisse destinatas, appellarique daemones; quae vero minus peccarunt, damnatas fuisse ad humani corporis ergastulum, dicique animas, quae pro qualitate operum praemio, vel poena sint afficiendae; ita tamen, ut omnes cum daemones, tum animae damnatorum post certum temporis spatium salutem consequantur: ideoque nulla poena sit aeterna (1). Errorem hunc partim adoptavit Henricus Morus (2), ut est a Leibnitio animadversum. (3).

900. Leibnitius idem, reprobata Platonicorum, et Origenianorum sententia, qua parte docebat, praexstitisse animas humanas in alio mundo, in quo peccaverant; eamdem tamen animarum praexistentiam tuetur. Itaque subscribens Leeuwenhoekii observationibus microscopicis de animalclis spermaticis, docet (4), *organicorum corporum animatorum formationem secundum naturae ordinem explicari non posse, nisi praeformatio jam tum organica ponatur*; *indeque* infert *id quod nos generationem vocamus animalis, nihil aliud esse, quam trasformationem, et augmentationem* (5). Subdit porro: ,, Cum id ipsum corpus jam ante conceptionem organizatum fuerit (6), putandum est, illud ,, tum animatum fuisse, eamdemque animam habuisse; uti viceversa ex conservatione animae, postquam semel creata est, animal etiam conservari, et mortem apparentem nihil esse, nisi ,, involutionem (7),,. His de animalibus universim constitutis,

---

(1) Vide nostrum Paluzzi in Opere *De futuro impiorum statu*, in quo aeternitatem poenarum propugnat adversus incredulos, et veteres, ac recentes Origenistas.

(2) l. 1. Myster. piet. c. 9.

(3) In Otio Hannov. pag. 188. et in Theodic. §. 86.

(4) Theodic. §. 90. sqq.

(5) Quod diximus Tom. 4 §. 829. sqq. de systemate insolutionis plantarum in primis seminibus a Deo procreatis, locum habet in praeformatione reliquorum corporum animatorum. Quis enim dixerit, universas plantas v. g. ficus, quae hactenus extiterunt, et deinceps extiturae sunt, in prima planta a Deo formata extitisse? omnesque homines qui fuerunt, et futuri sunt, habuisse corpus praeformatum in uno Adamo et Eva? Quamlibet parva ponerentur esse ejusmodi corpora tot millionum hominum, sequeretur, corpora Adami et Evae, si in eis omnia fuissent contenta, incredibilis extitisse magnitudinis.

(6) Si corpus ante conceptionem fuisset organizatum, non vi detur, quidnam parentes in filiis caussarent; non animam, quae praexisteret in corpusculis organicis, essetque ab initio a Deo creata; non ipsum corpus quod iam esset organis instructum, non ipsum hominem; homo enim ex anima constat, et corpore organico: utrumque autem praeexisteret. Itaque parentes nihil aliud efficerent, quam occasionem praebere, ut eadem corpuscula organica evolverentur, et minus praestarent, quam coloni, qui adhibito simo arbores fovent. Quam perniciosa haec sint quisque videt; non enim tollunt dumtaxat veritatem humanarum generationum, sed veritatem Maternitatis Deiparae, quae revera Christum non concepisset, sed effecisset tantum, ut ejus corpusculum evolveretur, non formaretur.

(7) Id quoque destruit totam humanae Redemptionis Œconomiam; ita enim Christus nonnisi specie tenus fuisset mortuus, et resurrexisset; nullaque vera futura esset corporum resurrectio.

docet, *animas, quae aliquando erunt humanae, non minus, quam aliarum specierum animas, jam fuisse in seminibus, regrediendo per omnes majores usque ad Adamum, et adeo ab initio mundi in quadam corporis organici ratione semper existitisse.* Ait autem: „ Mihi multas ob caussas etiam congruum esse videtur, ut non praexstiterint, nisi tamquam animae sensitivae; „ vel animales, perceptione, sensuque praeditae, ac ratione destitutae, manserintque eo in statu, donec homo, cui quaeque „ debebatur, generaretur, tum demum rationem accepturae (1); „ sive modus naturalis suppetat elevandi animam sensitivam ad „ perfectionem animae rationalis (quod non ita facile agnosco), „ sive Deus per operationem quamdam particularem, vel (si mavis) *transcreationem* (2) huic animae rationem largiatur (3) „. Hinc vero explicari posse contendit (4) transfusionem peccati originalis in Adami posteros. Eamdem de animabus initio temporis simul a Deo creatis in corpusculis organicis, iisque inclusis, Wolfius defendit sententiam (5), aliique Leibnitiani (6).

901. Videtur autem admittenda praeexistentia animarum, I. quia animae ordine naturae, sunt corporibus priores; non enim animae sunt propter corpora, sed corpora propter animas. Ergo debent esse priores corporibus etiam tempore; praesertim quia indignum esse videtur, ut Deus singulis hominum intersit generationibus, illis etiam quae ex fornicatione, vel adulterio contingunt.

902. II. Gen. 2. v. 2. dicitur: *Complevitque Deus die septimo opus suum, quod fecerat: et requievit die septimo ab universo opere quod patrarat.* Die igitur septimo cessavit Deus a creando. Non ergo quotidie animas creat, sed eas universas ab initio creavit. Quod ibid. indicari videtur v. 7. ubi enim Vulgata legit, *inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae.* Textus Hebraicus habet: . . . . *Nismat hajim, halitum vitarum.*

---

(1) Hujus sententiae jam meminerat S. Thomas q. 3. de pot. a. 12. ad 1.

(2) Quid haec *transcreatio*? nam creatio si sit ex aliquo, jam creatio non est, quae est productio rei ex nihilo. Si Scholasticus quispiam hanc adhibuisset vocem, movisset Recentioribus risum.

(3) Mutavit hanc sententiam Leibnitius; nam in Actis Erud. an. 1705. ait, *melius fore, ut etiam singularis haec Dei operatio excludatur: eam autem in rem dici posse, in ingenti animarum, animatorumque corpusculorum numero illas animas quae aliquando humanae futurae, et ut tales praevisae sint, jam quoque ratione donatas fuisse.* Nimirum audabatarum more Leibnitius egit.

(4) loc. cit. et in *Caussa Dei adserta*, §. 81.

(5) In Psychol. ration §. 704. sq.

(6) Dariesius, Bullingerus Meierus, Boehmius, Winklerus, Baumeisterus, aliique. Ac Meierus quidem contendit, eamdem monadem posse ex uno ordine evolutionem ad alium transire, ita aut eadem monas quae nunc est elementum corporis, possit transire ad gradum animae pecudis, itemque ad gradum animae hominis; et inverse denuo redire ad elementum corporis. Quae sane sententia purissimum continet materialismum. Destruit enim animae spiritualitatem, cum ponit, elementum corporis posse transire in animam, et rursus animam posse transire in elementum corporis.

903. III. Angeli fuerunt simul a Deo conditi initio mundi. Ergo similiter hominum animae.

904. IV. Admissa Leibnitii hypothesi, tolluntur difficultates de ortu formarum, et de transfusione peccati originalis, et evitantur tot miracula, quae necessaria forent, si animae quotidie crearentur. Illi quoque favet analogia: nam si in semine aliorum animalium animalcula continentur, ut Leeuwenhoeckius, aliique microscopiis observarunt, cur non continebuntur in semine humano? Atque certe contineri debent; ut enim Wolfius advertit (1), *generatio non admittitur, nisi ex praexistente organico, quia vi corporum ex massa rudi, et indigesta, quam chaos dicimus, organicum quid formari concipi nequit.* Inde autem evidens esse dicit, *animas hominum praeexistere debere in corpusculis organicis, ex quibus foetus in utero formatur.*

905. V. Si animae quotidie esse incipiant, Universum erit imperfectum: nam substantiae intellectuales sunt principales. Universi partes, cui proinde deesset perfectio, si novae animae crearentur, et plurimae ei deessent (2).

Prob. *I. Animae humanae non fuerunt simul creatae a Deo ante corpora. II. Neque ab initio fuerunt inclusae corpusculis organicis. III. Sed quotidie creantur a Deo, cum corpora apte disposita sunt ad eas recipiendas.*

906. Demons. I. p. rationibus S. Thomas (3). Prima ratio. Anima est pars hominis: omnis autem pars a suo toto separata, est imperfecta; si ergo animae simul fuissent creatae ante corpora, fuissent imperfectae. In ordine autem rerum naturalium perfectum est prius imperfecto. Non ergo competit naturae ordinis, ut animae fuerint creatae ante corpora, eis exutae.

907. Altera ratio. Si animae sunt creatae absque corporibus, eis vel uniuntur naturaliter, vel contra naturam. Si contra naturam; ergo homo compositus ex anima, et corpore, est quidpiam innaturale, et resurrectio corporis erit contra naturam: quod falsum est. Si naturaliter; ergo contra naturam animae est creari ante corpus. Deus autem naturae auctor, instituens naturam, non agit contra naturam. Non ergo animae fuerunt a Deo creatae ante corpora (4).

908. Tertia ratio. Rom. 9. v. 11. de Jacob, et Esau dicitur:

---

(1) Ita sibi objicit S. Thom l. 2. con. Gen. c. 83. praeveniens quod Winklerus Psych. §. 825. infert ex notione mundi optimi, Deum nihil amplius creare.

(2) loc. cit.

(3) loc. cit. et 1. p. q. 90. a. 4. et q. 3. de pot. a. 10.

(4) Hanc rationem tradit S. Hieronymus Epist. 61. Alias rationes S. Thomas adfert in locis cit. adversus Platonicos, et Origenianos, quas lege apud ipsum.

cum enim nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent, aut mali, etc. Eorum igitur animae nihil boni, vel mali egerant, antequam corporibus unirentur. Itaque sententia Origenis aperte adversatur Apostolicae doctrinae (1).

909. Demonstratur 2. p. Admissa Leibnitiana (2), et Wolfiana animae praexistentia in corpusculis organicis (3), vel animae illae omnes essent intellectivae; vel omnes sensitivae tantum; vel aliquae tantum intellectivae, illae nimirum, quae a Deo sunt praevisae humanae futurae. Si omnes essent intellectivae, multa, et quidem maxima sequerentur absurda. I. Non liceret virginitatem servare, eamque Christus Dominus (4), et Apostolus (5) non recte commendassent. Nam perirent omnes animae inclusae in corpusculis organicis, baptismate non expiatae. Imo universi viri; ac foeminae eniti deberent, ut procrearent quotquot possent filios. Sic vero licita foret polygamia nedum virorum, sed etiam mulierum. II. Occidens quis hominem, non unum, sed plures homines interficeret, multaque homicidia patrarent; sicut duplex patrat homicidium, qui mulierem praegnantem interficit. III. Inutilis forent distinctio illa foetus animati, et inanimati, quam Ecclesia, Legesque Civiles adhibent adversas procurantes abortum. IV. Destruitur Incarnationis Mysterium: nam sic Anima Christi non fuisset creata, cum a Verbo fuit assumpta, sed a mundi initio praexstitisset in corpusculo organico: quod est contra Ecclesiae Fidem, qua credimus, Christum non ante coepisse esse hominem, quam humanitas fuerit adsumpta a Filio Dei; nec Verbum fuisse incarnatum ab initio mundi, sed in plenitudine temporis.

910. Si autem omnes illae animae essent tantum sensitivae, et ratione destitutae, explicandum foret, quomodo possit anima sensitiva transire ad gradum rationis, et ad dignitatem substantiae intelligentis. Id fieri tam est repugnans, quam repugnat ex materia fieri substantiam intelligentem (6). Eorum quae sunt naturae essentialiter diversae, unum in alterum transire nullo modo potest, quin destruatur. Dato etiam quod fieri is transitus posset, vel fieret virtute generantis; sic vero anima esset per traducem:

---

(1) Merito igitur Origenianorum opinio damnata fuit in Concilio Brancarensi II. can. 6. et in V. *Synodo Oecumenica* can. 1. et in Concilio III. Lateranensi cap. *Firmiter*.

(2) Professus aliquando Leibnitius Pfaffio fuit, opinionem hanc suam potius ingenii ludum esse, ut refert Card. Gerdilius *Introd. ad Stud. Religion.* sed in re tanti momenti, nedum obfirmate defendere, sed etiam ludere impium est.

(3) Ne Leibnitiani glorientur de Leibnitii acumine in nova excogitanda hypothesi, adeant S Thomam q. 3. de pot. a. 9. ad 1. ibique similem hypothesim memoratam reperient.

(4) Matth. 19. v. 13.

(5) 1. Cor. 7. v. 7.

(6) Videtur Leibnitius non dissidere a Lockio: nam si animae sensitivae ratione destitutae transformari possunt in rationales; cur non poterit materia fieri capax cogitandi? En quo demum tendunt similium Philosophorum hypotheses.

quod demonstratum est (1) repugnare; vel fieret virtute solius Dei (2): sic autem animae, saltem qua rationales, non fuissent omnes ab initio creatae.

911. Denique si illarum animarum eae tantum forent intellectivae, quae a Deo praevisae sunt futurae humanae; primum quidem id esset contra analogiae legem, quam Leibnitius ipse in hac re urget: nam si aliqua corpuscula spermatica animam intellectivam continent; cur non omnia? Deinde qua ratione potest Leibnitius ad Dei praevisionem confugere, postquam posuit, universa rationem sufficientem habere in caussis antecedentibus, et statum subsequentem substantiarum pendere a statu antecedente, et cum eo esse colligatum? Insuper non vitatur absurdum, quod anima Christi, quae certe fuit praevisa futura humana, praeexstetirit a mundi initio in corpusculo organico. Praeterea animae illae intellectivae si fuissent omnes initio mundi creatae, otiosae mansissent tot seculorum spatio, et earum multae otiosae adhuc manerent. Quod si otiosae non mansissent, intellexissent utique. Cur ergo eas tanta praeteritarum intellectionum oblivio coepit, ut nullius plane recordentur (3)? Dicere perceptiones fuisse confusas, est verbis ludere: nam si corpuscula illa sunt organica; habuit igitur anima intellectiva organa apta ad intelligendum; habere quoque debuit, ex Leibnitii systemate (4), ideam Universi in seipsa tamquam in mundo quodam ideali, et naturam universam exprimente: ejus autem perceptiones, eodem docente Leibnitio (5), distinctae evadunt, prout evolvuntur motus, qui in corporibus fiunt, sive prout objecta producunt mutationes in corpore, quod est animae conjunctum. Haec igitur obiecta debuissent producere aliquam saltem mutationem in corpusculo organico, cui esset anima conjuncta. Debuisset igitur anima habere aliquam saltem perceptionem distinctam. Cur ergo nullius prorsus anteactae vitae memoriam retinet? Si ad Platonicorum effugium Leibnitius se vertat, passam scilicet animam oblivionem perceptionum praeteritarum, inferre oportebit cum S. Thoma (6), *quod unio corporis, et animae praestet intelligentiae animae impedimentum. Nulli autem rei natura adjungit aliquid, per quod sua operatio impediatur; sed magis ea, per quae fiat convenientior. Non igitur erit unio corporis et animae naturalis, et sic homo non erit res naturalis, nec eius generatio naturalis*: quae

---

(1) §. 892. sqq.

(2) Magnum id foret miraculum revera tale. Quis autem in explicandis rebus naturalibus, miracula advocabit?

(3) Cicero l. 1. Tuscul. *Ego autem inquit, non commemini, antequam sum natus me miserum, tu si meliore memoria es, velim scire, ecquid de te recordere.*

(4) Vide quae diximus Tom. I. §. 386.

(5) Ibidem. (6) l. 2. con. Gen. c. 83.

patent esse falsa. Fieri ergo nullo modo potest, ut animae humanae praeexstiterint a mundi initio in corpusculis organicis.

912. Tertia demum prop. p. sequitur ex dictis: nam animae humanae creantur a Deo, ut ostensum est (1). Non fuerunt autem creatae neque ante corpora (2), neque in corpusculis organicis a mundi initio (3). Certum est autem, eas non posse corporibus uniri, nisi haec sint organice disposita ad eas recipiendas. Animae igitur humanae creantur a Deo, cum corpora sunt apte disposita ad eas recipiendas. Sic autem definitum fuit in Concilio Lateranensi V. (4) *animam rationalem pro corporum, quibus infunditur, multitudine singularem esse, multiplicabilem, multiplicatam, et multiplicandam* (5). Quod jam ante definierat S. Leo M. scribens (6): *Catholica fides constanter praedicat, atque veraciter, quod animae hominum, priusquam suis inspirarentur corporibus, non fuere.*

913. Ad primum respondemus cum S. Thoma (7), hoc ipso quod anima est naturae ordine, idest, perfectione, prior corpore, debere creari in corpore, nec fuisse creatam extra corpus. *Anima* enim *non habet perfectionem suae naturae extra corpus, cum non sit per seipsam species completa alicujus naturae, sed sit pars humanae naturae.* Si ergo natura a perfectis sumit exordium, non debuerunt animae creari ante corpora disposita ad earum receptionem. Non est autem indignum Deo, qui immensus est, singulis hominum generationibus interesse. Nec, si generationes criminosae sunt, Deus est particeps criminum; malitia enim, cum sit defectus, non in Deum, sed in creatas voluntates refunditur.

914. Ad secundum, quod olim Origeniani, nunc Wolfius objicit (8) respondet idem S. Thomas (9): *Animae quae modo creantur, licet sint novae creaturae secundum numerum, tamen sunt antiquae secundum speciem suam; praecesserunt enim in operibus sex dierum in suo simili secundum speciem, idest, in animabus primorum parentum.* Scriptura autem loquitur non de productione novarum creaturarum secundum numerum, sed de productione specierum, a quibus producendis Deus cessavit die septimo (10) Nam si absolute ab omnibus operibus Deus cessasset, quomodo Christus Dominus dixisset Joan. 5. v. 17: *Pater meus*

---

(1) §. 896 (2) §. 906. sqq. (3) §. 909. sqq.

(4) Sess 8. in Bulla Leonis X.

(5) Ex communi sententia, foetus, si sit masculinus, censetur animatus circa diem 40. a conceptione: si sit foemininus, circa diem 80. Fuit ab Innocentio XI. Rom. Pont. damnata propositio adserens, foetum, quamdiu est in utero, carere anima rationali.

(6) Epist. 15. ad. Turribium Asturicensem, c. 10.

(7) q. 3. de pot. a. 10. (8) Psychol. ration. §. 705.

(9) q. 3. de pot. a. 10 ad 13.

(10) Vide eumd. S.Thom. l.2. con. Gen. c.84. et S.August. l.4 de Gen. ad lit. c. 12.

usque modo operatur, et ego operor? Quod autem additur ex Textu Hebraico, puerile est, nam apud Hebraeos plura nomina, perinde atque apud Latinos, singulari carent, et exprimuntur in plurali: ejusmodi autem est *hajim*, vita.

915. Ad tertium dicendum, Angelos esse species completas in seipsis; et idcirco omnes fuisse initio cônditos.

916. Ad quartum, quod pertinet ad ortum formarum materialium, praeccupata jam supra (1) a nobis difficultas fuit Nunc autem loquimur de anima humana, quae spiritualis est, et per se subsistens: ideoque terminare per seipsam potest actionem Dei creativam.

917. Ad id quod additur de transfusione peccati originalis, responsio quoque patet ex dictis (2). Nec hypothesis Leibnitiana eam transfusionem ullatenus explicat. Fac enim cunctorum hominum animas praeexstitisse in corpusculis spermaticis Adami, vel in Evae ovario, petimus, quomodo contraxerint peccatum originale, propriane voluntate, an voluntate Adami, quid erat necesse, ut in ipso omnes actu continerentur inclusae in organicis corpusculis? satis enim erat, ut in eo continerentur; qua ratione constitutus erat caput omnium hominum. Si voluntate propria: igitur earum peccatum non fuit originale, sed *personale*; neque proinde in eas Adae peccatum fuit transfusum. Praeterea eae animae in corpusculis illis non confusas, sed maxime distinctas perceptiones habere debuissent, atque esse ratione praeditae actio enim, ut ad peccatum imputetur, debet esse deliberata, deliberatio vero sine rationis actu esse nequit, nisi forte Leibnitiani velint, peccare quempiam lethaliter posse, cum est in statu perceptionum ita confusarum, ut sit ratione destitutus. Corrueret insuper dogma transfusionis peccati originalis, nec verum esset, quod tradit Apostolus Rom. 5. v. 12. *sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt.* Non enim omnes peccassent in uno homine, sed cujusque hominis anima contenta in corpusculis organicis repertis in Adamo, peccasset; quare peccatum non intrasset in mundum per unum hominem, sed per omnes animas omnium hominum contentas in illis corpusculis organicis. Quod si animae illae, nonnisi intra gradum naturae sensitivae, ut Leibnitius ait (3), substitissent in Adamo, explicandum esset, quomodo peccatum originale, quod est spiritualis macula, transfundi potuerit in animas naturae tantum sensitivae? Quod si etiam fieri potuisse fingatur, explicandum quoque esset qua ratione peccatum Adami, quod ex ejus voluntate processit, ejusque animam foedavit, in

(1) Tom. 2. §. 219. (2) §. 898. (3) In caus. Dei adserta, §. 81.

animas illas naturae sensitivae fuerit propagatam. Tantum igitur abest a vero; quod Leibnitius scribit (1): *Propagatio contagii a lapsu Protoplastorum orti . . . non videbitur commodius explicari posse, quam statuendo, animas posterorum in Adamo jam fuisse infectas:* quin ejus hypothesis de animarum praeexistentia in Adamo, neque explicet eam propagationem, neque sit consona, sed adversetur apertissime Fidei principiis (2). Longe aliter, et ad ea principia omnino conformiter eam transfusionem explicat S. Thomas (3) exemplo petito ex eo quod docet Apostolus 1. Cor. 12. de membris, et corpore Ecclesiae. *Sic ergo*, inquit, *tota multitudo hominum a primo Parente humanam naturam accipientium, quasi unum collegium, vel potius sicut unum corpus unius hominis consideranda est; in qua quidem multitudine unusquisque homo, etiam ipse Adam potest considerari, vel quasi singularis persona, vel quasi aliquod membrum hujus multitudinis, quae per naturalem originem derivatur ab uno.* Animadvertit porro, donum justitiae originalis datum non fuisse primo homini, ut singulari personae tantum, sed sicut cuidam

---

(1) Ibid.

(2) Qui notas addidit huic Leibnitiano Tractatui, Leibnitianae sententiae defensionem suscipiens ait ad laudatum §. 81. Theologorum, non Philosophorum esse aliquid statuere de tempore creationis animarum humanarum, propterea quod haec cognitio ad revelationem pertinet. Id non negamus. Sed cum ita sit, quare Leibnitius in hoc praeexistentiae dogmate totam ferme Philosophiae suae molem construxit? Citat deinde Synesium apud Cudworthum ajentem: *Numquam ego adducar, ut credam, animam meam corpore juniorem esse.* At si verum esset, quod Moshemius in not. *h* ad § 31 c. 1. Syst. intell. Cudworthi, et in not. ad §. 23. c. 4. ejusdem oper. et in Comment. *de turbata per Platonicos recentiores Ecclesia* scribit. Synesium fuisse Semi-Christianum et Semi-Platonicum; quidnam probaret pro Leibnitio auctoritas Synesii? Nos autem plane negamus, Synesium Semi-Christianum fuisse, et in errores incidisse Platonicorum: nam Synesius non modo Episcopus fuit Pastorali vigilantia insignis Eunomianorum, et Arianorum insectator, ut ex ejus Epistolis 5. et 128. plane constat: sed invictum animum ostendit in Andronicum Pentapoleos Praefectum, quem excommunicatione mulctavit ob scelera in Deum, et in Ecclesiam patrata, ut ejus Epistolae 57. 58. et 72. produnt. Itaque per summam injuriam Moshemius Synesium Semi-Christianis, et Semi-Platonicis accenset. Falso etiam asserit in not. *h* cit. licuisse Synesio de animi ortu, quemadmodum vellet, sentire, quia scripsit antequam certamina de Origene inter Christianos moverentur. Synesius enim floruit quinto Ecclesiae seculo; at vero S. Methodius, qui circa tempora persecutionis Decii martyrio coronatus fuit, ut scribit Suidas, jam tum contra Origenem opus egregium de Resurrectione ediderat. Vide Leonem Allatium in Diatriba de Methodiorum scriptis pag. 321. sqq. edit. Rom. an. 1656. Idem Moshemius mala fide citat Allatium in Not. ad Methodii Symposion, ut ostendat, Origeniano dogmati favisse maximi nominis Doctores ante, et post Origenem: nam etsi Allatius in iis notis ad pag. 41. vers. 9. ejusdem edit. quaedam proferat ex SS. Nysseno, Hilario, Augustino, et Philasirio, quae videntur indicare, animas praeexstitisse corporibus; nihilominus ait, eorum dicta de creatione animarum ante corpora, componi cum Catholicis, si eae ita intelliguntur cum S. Thomas 1. p. q. 90 a. 4. ut dicamus, animas hominum praecessisse corpora non secundum actum, sed secundum quamdam similitudinem generis, qua animae conveniunt cum Angelis in intellectuali natura. „ Quare Allatio Moshemius vehementer imponit.

(3) q. 4. de malo a. 1.

principio totius humanae naturae, ut per originem derivaretur in posteros. Itaque Adamus peccans hoc donum amisit eo modo quo datum fuerat, ideoque et sibi, et universis posteris. *Defectus ergo hujus doni totam ejus posteritatem consequitur: et sic iste defectus eo modo traducitur in posteros, quo modo traducitur humana natura, quae quidem traducitur non quidem secundum se totam, sed secundum aliquam sui partem, scilicet, secundum carnem, cui Deus animam infundit; et sic sicut anima divinitus infusa pertinet ad naturam humanam ab Adam derivatam propter carnem, cui conjungitur; ita et defectus praedictus pertinet ad animam propter carnem, quae ab Adam propagatur.*

918. Non sunt autem necessaria ulla miracula, ut animae quotidie creentur; creatio enim non est vere, et proprie miraculum, ut supra dictum est (1).

919. Respondemus modo ad Leenwenhoekii observationes microscopicas. Iis igitur gratis admissis (2), primum quidem probandum a Leibnitio erat, illa animalcula non esse novas productiones, sed jam tum a mundi initio fuisse creata: quod probare non modo in homine sed in nullo omnino animali potuisset; nam si probasset ex eo, quod nulla fieri vi naturae productio possit, principium petiisset, supposuissetque tamquam certum idipsum, de quo est controversia. Probent igitur Leibnitiani, animalcula illa, si quae sint, jamdiu vixisse in Adamo, et in posteros derivasse: in hoc enim sistit difficultatis cardo. Ostendimus jam (3) ex eorumdem Recentiorum attestatione, animalia microscopica infusionum artificialium revera oriri ex filamentis organicis plantarum praeparatis in aqua. Quidni ergo similiter oriri poterunt animalcula illa spermatica, si quae sint? Deinde, quia in gutta seminis, si ejusmodi observatores audimus (4), innumerabilia observantur animalia quae saepe in motibus propriis sese impediunt; pene infinita deberent esse in quolibet homine. Quid ergo erit de tanto animalculorum numero post ejusdem hominis mortem? non enim singula ad humanae perfectionis formam pervenerunt, nec umquam pervenient. Creavit ergo Deus innumeras animas hominum, quae numquam futurae erant? nam quis homo est, qui innumeros possit gignere filios? Si ergo quae sint animalcula illa, (quae tamen in aliis corporum animalium liquoribus naturalibus, ut in sanguine, saliva, chylo, etc. non sunt deprehensa) id tantum ostendunt, homini facultatem esse factam in semine generandi; quae quidem facultas non semper ad perfectionem effectus pervenit ejusdem speciei; sed tunc solummodo, cum est vegetior, et omnibus numeris abso-

---

(1) pag. 170. in not.

(2) Si qui ut experimenta caperent non dubitanrunt agere contra naturae institutum, ii quanta sint fide digni, vel nobis tacentibus, omnes vident.

(3) Tom. 4. § 898.

(4) Vide Turrinm Tom 7. § 381.

luta; sin minus animalcula quidem procreare poterit, sed longe alterius speciei, prout accidit in generatione monstrorum, ut S. Thomas animadvertit (1), quae generantur ex corruptione alicujus principii.

920. Hinc vero patet responsio ad id quod Wolfius objicit; non enim vi corporum ex massa rudi, et indigesta formatur corpus organicum, sed vi animae, cujus massa illa est instrumentum. *Virtus animae, quae est in semine*, inquit S. Thomas (2) *per spiritum, qui in semine includitur, format corpus in generatione hominum.*

921. Ad quintum jampridem responderat idem S. Thomas (3), perfectionem Universi attendi quantum ad species, non quantum ad individua: animae autem non sunt specie, sed numero diversae, ut dictum est (4); ideoque nova animarum creatio non obest perfectioni Universi. De Optimismo non loquimur; demonstravimus enim (5) repugnare mundum optimum inter omnia possibilia.

QUAESTIO XIX.

De unione animae humanae cum corpore.

922. Post investigatam animae originem, de ejus unione cum corpore est agendum; haec enim unio ita naturalis animae est, ut a corpore separata, in statu praeternaturali versetur; siquidem natura sua est hominis pars, qui non solum anima, sed et corpore constat. Haec autem unio mirabilis plane est, Deique omnipotentiam commendat, quae res adeo dissitas substantiam nempe immaterialem, et corpus tanto foedere conjunxit, ut unum constituant hominem. Quapropter Cicero (6) ajebat: *Mihi quidem naturam animi intuenti multo difficilior occurrit cogitatio, multoque obscurior, qualis animus in corpore sit tamquam alienae domui, quam qualis, cum exierit, et in liberum caelum quasi in domum suam venerit.* Et S. Augustinus (7): *Modus quo corporibus adhaerent spiritus, et animalia fiunt, omnino mirus est, nec comprehendi ab homine potest, et hoc ipse homo est.* De hac igitur animae unione quaeremus 1. an sit anima unita corpori, tamquam ejus forma? 2. an ita sit unita, ut in aliqua tantum corporis parte sedem habeat? 3. an semper habeat corpus sibi naturaliter unitum?

---

(1) l. Poster. lect. 1. et l. 2. con. Gen. c. 40. (2) 3. p. q. 32. a. 1. ad 1. (3) l. 2. con. Gen. c, 84. (4) § 879. (5) Tom. 3. § 129. sqq. (6) l. 1. Tuscul. (7) l. 21. de Civ. c. 10.

ARTICULUS I.

Utrum anima humana sit vera humani corporis forma.

923. Censuit olim Plato (1), animam corpori praeesse veluti nautam navi, illique uniri, ut motor unitur mobili, et ut homo vesti, qua induitur (2); ideoque negabat, animam uniri corpori, sicut forma materiae, sed ajebat uniri tantum per contactum virtutis, prout motor unitur mobili (3). Hinc vero inferebat, hominem quidem ex anima, et corpore esse compositum, sed revera nihil aliud esse hominem, quam animam: velut equitem non simul equum, et hominem, sed hominem solum, ex eo tamen quod regendo equo sit accommodatus, vocamus (4). Platoni in eo quod negabat animam intellectivam in seipsa absolute consideratam, esse corporis formam, subscribunt Recentiores bene multi, praesertim Cartesius, et Malebrancius, eorumque sectatores. Genuensis autem (5), ait quidem, Scholasticorum opinionem de anima quod sit forma substantialis corporis, accommodatiorem videri naturae hominis, nec repugnare phaenomenis: addit tamen, eam nec esse certam, nec cum natura animi videri satis convenire, nisi graeco Aristotelico coeno probe purgetur. Jacquierius vero (6), certum habet, *animam esse formam corporis eo sensu quod corpus perficiat, quod ipsum reddat corpus hominis, quodque cum ipso corpore totum quoddam substantiale, unicumque suppositum, nempe hominem constituat*; ait vero: *At quid sit, et an existat illa exigentia essentialis animae, ut corpori conjungatur, non satis intelligimus* (7).

---

(1) In Alcibiade, et in Phaedone.

(2) Vide Alcinoum de doctr. Plat. c. 17. et S. Thom. l. 2. con. Gen. c. 57. et 69.

(3) Cum Platone sensisse S. Augustinum, scribit Genuensis Metaph. par. 3. prop. 21. in Sch. *(A)* et in Sch. prop. 20, atque citat lib. de quant. animae c. 31. et 32, quibus in locis ne verbum quidem exstat de hac Platonis sententia. Longe a Platonis errore Augustinus fuit, qui docuit, animam totam esse in toto corpore, et in quavis eius parte, ut paulo post dicemus. Interea adeatur ejus Epistola 137. al. 3. n. 11. ubi ait, *misceri animam corpori, ut una persona fiat hominis, et in unitate personae animam uniri corpori, ut homo sit.* Quis dixerit, nautam misceri navi, et motorem misceri mobili in unitate personae, ut una persona fiat ex nauta, et navi, ex motore, et mobili? Et nota, ita loqui S. Augustinum, ut explicet, qua ratione *in unitate personae Deus unitur homini, ut Christus sit;* ideoque loquitur de unione, quae maxima unionum est.

(4) S. August. l. 1. de mor. Eccl. c. 4.

(5) cit. prop. 21.

(6) Metaph. par. 2. c. 2. a. 1.

(7) Si haec exigentia ponatur non esse essentialis animae, iam nulla erit essentialis distinctio inter animam, et Angelum; non enim alia ratione discriminatur Angelus ab anima, nisi quia Angelus est substantia intellectualis completa, nullum ordinem dicens ad corpus; anima vero est substantia intellectualis incompleta ordinem dicens ad corpus tamquam pars hominis, ipsum constituens. Quod autem Jacquierius

924. Videtur autem negandum, animam intellectivam esse corporis formam, 1. quidem quia ex duabus substantiis actu existentibus non potest fieri unum per se. Anima autem, et corpus actu existunt. Non ergo ex eis fit unum per se; neque proinde anima est corporis forma.

925. II. Anima, et corpus sunt diversi generis. Atqui forma, et materia debent esse in eodem genere. Non ergo anima est forma corporis.

926. III. *Si anima unitur corpori ita, ut veteres Aristotelaei contendant, efficit cum corpore unam eamdemque substantiam, cuius corpus sit materia, mens materiae energia, et actus quod illi diserte docent.* Non ergo anima intellectiva erit substantia immaterialis (1).

927. IV. Si anima esset corporis forma, per se, et essentialiter uniretur corpori; forma enim est quae dat speciem materiae. Sed uniri essentialiter est inseparabiliter uniri. Ergo tamdiu anima esset, quamdiu esset corpori unita: quod sane destruit ejus immortalitatem (2).

Prop. *I. Anima intellectiva non unitur corpori tantum ut motor mobili, vel ut rector directo, vel ut indutus indumento; II. Sed est per se, et essentialiter humani corporis forma.*

928. Prima pars probatur rationibus S. Thomae (3). Prima ratio. Ex anima intellectiva, et corpore fit unus homo, qui quidem est unum aliquid *simpliciter*, et non *per accidens*. Ex motore autem, et moto; ex rectore, et directo; ex induto, et indumento, fieri non potest unum *simpliciter*; non enim uniuntur, nisi per contactum proprie talem vel per contactum virtutis. Anima vero intellectiva non potest uniri corpori per contactum proprie talem, cum sit substantia immaterialis: solus autem contactus virtutis satis non est; virtus enim est accidens: ex subjecto autem, et accidente fit unum per accidens. Non potest ergo anima iutellectiva hisce modis uniri corpori.

929. Altera ratio. Anima intellectiva, cum unitur corpori, dat ei speciem; ab ipsa enim corpus dicitur humanum, nec ante unionem humanum dici poterat. Mobile autem non sortitur speciem a suo motore; nec directum a rectore; multoque minus indumentum ab induto; ea enim sunt extrinseca: quod autem dat

---

non satis intelligat quid sit ea exigentia, et an existat, haud valde miramur. Intellexisset vero, si animadvertisset, illam nihil aliud esse quam ordinem ad informandum corpus, totum hominem constituendum. (1) Ita Genuensis loc. cit.

(2) Ceteras obiectiones vide apud S. Thomam l. 2. con. Gen. c. 56. et q. un. de spir. creat. a. 2. et q. un. ad an. a. 1.

(3) l. 2. con. Gen. c. 57.

speciem; debet esse intrinsecum, cum constituat essentiam rei. Anima igitur intellectiva non ita unitur corpori.

930. Tertia ratio. Neque mobile a motore, neque directum a rectore, neque vestis ab induto, ita dependent, ut per unionem incipiant esse, per separationem corrumpantur. Si igitur anima hisce modis uniretur corpori, nulla in unione esset generatio; nulla in separatione esset corruptio: quae nemo sanus affirmabit.

931. Secundam prop. partem iisdem verbis docuit Œcumenica Synodus Viennensis sub Clemente V. Sic enim habet (1): *Doctrinam omnem, seu positionem temere asserentem, aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis, seu intellectivae, vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam, ac veritati catholicae inimicam fidei, praedicto Sacro approbante Concilio, reprobamus: definientes, ut cunctis nota sit fidei sincerae veritas, ac praecludatur universis erroribus aditus, ne subintrent, quod quisquis deinceps asserere, defendere, seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis, seu intellectiva non sit forma humani corporis per se, et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus.* Ibidem definitum quoque fuit Unigenitum Dei Filium *partes nostrae naturae simul unitas (ex quibus in se verus Deus existens, fieret verus homo) humanum videlicet corpus passibile, et animam intellectivam, seu rationalem, ipsum corpus vere, per se, et essentialiter informantem, assumpsisse ex tempore, in virginali thalamo, ad unitatem suae hypostasis, et personae* (2). Quibus verbis nihil esse

---

(1) In Clementina 1.

(2) Postquam Genuensis Metaph. par. 3. in Schol. prop. 21. judicium protulit de la Metrie *Abregè des systemes*, aperte referentis Patres Viennenses inter Materialistas; propterea quod is, ut ille ait, non de re, sed de vocibus judicium tulerit; animadvertit, tempore Clementis V. nonnullos exstitisse, qui docebant, animas nostras uti corporibus perinde ac daemones qui corpora obsident; citatque *Abregé d'Histoire Ecclesiastique* editam Parisiis an. 1751. ad annum 1312. Quid scripserit is Auctor, nescimus; non enim liber ad manus pervenit nostras. Scimus autem, Concilii damnationem respicere errores Petri Joannis Olivi, inter quos nemo veterum, quod sciamus, retulit dogma illud de animabus more daemonum obsidentibus corpora. Videri potest Baluzius Tom. 1. *Miscellaneorum*. Fuerit autem ille Olivi error, sequitur Viennenses Patres docuisse, animas intellectivas non ita inesse corporibus, uti daemones obsidentes, sed *vere, per se. et essentialiter* esse humanorum corporum formas. Quid autem haec verba significant? Respondet Genuensis: „ Duae sunt hic secernendae quaestiones; prima, *informet anima corpus, idest ei vitam det necne.* „ Hoc dogma esse vult Christianorum Synodus Viennensis, idque tota hominis natura docet. Altera, *qua ratione informet, ac vivum reddat?* Hoc philosophiae juris „ est „. Atqui Viennense Concilium non definivit modo, animam intellectivam esse *formam humani corporis*, eique vitam dare informando; sed insuper definivit, qua ratione illud informet, ac vivum reddat, nimirum *per se, et essentialiter.* Non ergo haec ratio est iuris Philosophiae, quae fidei debet esse non arbitra, sed ancilla. Explicet autem Genuensis, quid sit vitam dare, vivumque reddere corpus? Nisi ad Peripatetica redeat castra, uti paulo post facit, quamquam hypothetice, explicabit num-

posse videtur clarius ad evertendam Cartesianorum, aliorumque Recentiorum positionem: nam si corpus humanum est merum automatum instar aliarum machinarum, ita ut universi motus qui in eo contingunt, non pendeant ullo modo ab anima, sed fiant occasione spirituum animalium, et omnino ad leges mechanicas: corpus idem humanum essentialem sui perfectionem non recipit ab anima, sed a textura partium perinde ac cetera automata. Jam vero quod *per se*, et *essentialiter* dependet ab alio, ab eo accipit essentialem perfectionem, agendique virtutem. Si ergo corpus humanum essentialem perfectionem, vimque agendi recipit a textura partium, et non ab anima; anima non est *per se*, et *essentialiter* humani corporis forma: qui est error a Concilio damnatus (1).

932. Sed expendae sunt rationes S. Thomae idipsum probantes. Prima ratio (2). Illud quo aliquid transit de potentia ad actum, est forma, et actus ipsius. Corpus autem per animam intellectivam transit de potentia ad actum; corpus enim antequam anima vivificetur, potentia quidem dici potest vivere vita hominis; ut vero hominis vita actu vivat, hoc pendet ab anima. Haec igitur est ipsius forma, et actus.

933. Secunda ratio (3). „ Ad hoc quod aliquid sit forma sub-
„ stantialis alterius, duo requiruntur: quorum unum est, ut for-
„ ma sit principium essendi substantialiter ei, cuius est forma:
„ principium autem dico non effectivum, sed formale, quo ali-
„ quid est, et denominatur ens: unde sequitur aliud, scilicet,

---

quam. Nam quomodo animam vitam dare, vivumque facere corpus poterit, nisi sit per omnes corporis partes diffusa? nulla enim in corpore hominis vivi pars est, quae non vivat; nam si non vivit, aequivoce tantum est humani corporis pars. Si autem quaelibet pars corporis vitam haurit ab anima; igitur anima est forma cuiuslibet partis corporis, cui vitam praebet. Quid autem aliud Peripatetici docuerunt dicentes, animam intellectivam esse humani corporis formam substantialem?

(1) Torquet haec ratio Philosophos juniores Catholicos plerosque omnes. Dicunt autem, a Concilio damnatum fuisse errorem adserentium, animam non esse partem essentialem, sed adventitiam homini; definitum vero, illam vere, per se, et natura sua esse formam, seu partem intrinsecam, et essentialem hominis: at nusquam dixisse, eam informare corpus eo sensu quo Scholastici accipiunt. Verum dubitari haud posse videtur, quin Viennenses Patres nomina *formae per se, et essentialiter*, ab ipsis tributa animae intellectivae, acceperint eo sensu, qui eo tempore apud Philosophos, et Theologos communis erat, nisi forte quis velit, eos intendisse illum sensum, quem post tria et amplius secula Cartesiani illis vocibus attribuerunt: quod sane nedum foret ridiculum, sed etiam periculi plenum, ita enim mutando receptum verborum sensum, eludere quisque posset Ecclesiae definitiones. At enim quis anno 1311 quo habita Synodus Viennensis fuit, nomina *formae per se, et essentialiter* alio sensu accipiebat, quam eo prorsus, quo Scholastici accipiunt? Si anima praesidet tantum in cerebro, quomodo erit forma corporis? Si est corporis forma, non alia ratione, nisi quia Deus libere voluit, ut operationes animae responderent operationibus corporis, quin tamen ulla sit inter utrasque dependentia; quomodo anima erit forma corporis *vere, per se, et essentialiter?*

(2) l. 2. con. Gent. c. 57. (3) Ibid. c. 68.

,, quod forma, et materia conveniant in uno esse; quod non contingit de principio effectivo cum eo, cui dat esse: et hoc esse est in quo subsistit substantia composita, quae est una secundum esse ex materia, et forma constans (1). Non autem im-

---

(1) Hanc S. Thomae rationem, mutilatam tamen sublesta fide, expendens Genuensis Metaph. par. 3. in Schol. (A) prop. 21. multa colligit inscite, temere, atque injuriose non in Peripateticos tantum, sed in Sanctissimum Doctorem, ad invidiam creandam. Fatetur quidem, *B Thomam incorporalitatis alioquin, et immortalitatis animorum fuisse acerrimum patronum*; sed nihilominus eum accusat, quod ,, iis verbis mentis veluti *formae substantialis*, et corporis velut ejus formae *materiae* unionem adstruit, quae perspicuum *(inquit)* faciunt, quod dico, non semper illos caute peripateticas formulas ita cavisse, ut eos agere oportuit, quos a pravis Graeci philosophi dogmatis longe abesse aequum erat ,,. Tum descriptis verbis S. Thomae quae transcripsimus in hoc § usque ad illa verba, *ex materia et forma constans* manifesto, impudentique dolo reticens ea quae immediate sequuntur, descriptaque a nobis sunt; pergit dicere· ,, Sensit vir *magnus* ,, (quid opus erat eam appellare *magnum*, cum eodem tempore conabatur ostendere, ipsum Dicaearchianorum, Hobbesianorum, et Lockianorum partes suscepisse?) ,, in quam absurdam partem haec excipi possent ab iis, qui mentem non substantiam per se constantem, sed corporis vim, et energiam esse existimant. Itaque ea emollit paullo inferius, dum negat substantiam intellectivam esse *totaliter materiae immersam, ut aliae formae materiales*; quae videri possent superioribus contraria iis, qui non advertunt, virum praestantissimum Aristotelicam hanc sententiam magis ex scholarum, et temporum consuetudine, quam ex animo propugnavisse... Jam objecta diluens addit: *non enim corpus, et anima sunt duae substantiae actu existentes, sed ex iis duabus fit una substantia actu existens*, idest unum per se subsistens compositum licet, quod illi est substantia. Erant qui opponebant, intelligi non posse; si sic se res haberet, mentem rem esse a corpore separatam. Reponit, etsi non per *essentiam*, at per *potentiam* intelligendi, quae sine corpore sit, id verum esse; quum tamen idem passim scribat, *potentiam cujusque rei ejus essentia contineri* ,,. Pergit deinde, atque: ,, Accedit, *inquit*, quod *forma*, et *materia habeat se ut potentia, et actus*: adeoque quum anima sit forma corporis, est ejus *actus primus potentia vitam habens*· Quod si, ut nunc loquuntur philosophi proferre velis, anima est vis corporis activa toto diffusa corpore, et, ut Dicaearchus dicebat, una corporis temperatio, qua illud vigeat, et sentiat ,,. Denique etsi dicat non id voluisse scholae Philosophos, ait tamen, eorum formulas favere nunc materialistis; atque in recentiores ceteros Philosophos veluti indignatur, quod ex tali ejus animadversione neglecta, gravissimas non protulerint caussas, cur potius Platonicam, quam Aristotelicam explicandi rationem fuerint amplexi; ait vero Aristotelica nullam accommodatiorem sensistas, et materialistas reperire posse: neque eam hodie absque nefandis consectariis posse defendi; miraturque, Hobbesianos, et Lockianos ad hos patronos non appellasse; rogatque viros doctos, ut ipsum discriminis admoneant.

Falsas, acerrimas, inauditas, injustasque criminationes, ut depellamus, urgent non modo amor, et veneratio erga Angelicum Doctorem tam indigne habitum ab hoc Lodio philosopho; nec tantum bonos universorum, Scholasticorum qui ab ipso Grotio plurimi aestimati sunt, praesertim in iis, in quibus omnes consensere; sed vel maxime Religionis studium. Nam Genuensis validissima praebet materialistis arma ad dogmata impugnanda spiritualitatis, et immortalitatis animorum. Si enim quotquot fuere Scholastici a nono saltem Ecclesiae seculo usque ad quintumdecimum, imo sextum decimum, ne excepto quidem S. Thoma Aquinate Ecclesiae Catholicae Doctore, Theologorumque Principe, tantis Ecclesiae ipsius, Summorumque Pontificum laudibus celebrato, systema fuerunt amplexi, ac pugnacissime defenderunt, quod Dicaearchianum erat, et quo sensistae, et materialistae accommodatiorem reperire nequeunt; quidnam iis reponemus objicientibus tantam doctissimorum hominum turbam in eorum concedentium

,, peditur substantia intellectiva per hoc quod est subsistens, es-
,, se formale principium essendi materiae quasi esse suum com-
,, municans materiae; non est enim inconveniens, quod idem sit
,, esse, in quo subsistit compositum, et forma ipsa: cum com-
,, positum non sit nisi per formam, nec seorsum utrumque sub-
,, sistat ,,. Quae quidem ratio in idem recidit, ac si dicamus:

---

sententiam? Itaque Religionis caussa postulat, ut hanc iniquissimam calumniam paullo fusius depellamus.

Principio intolerabilis est hujus hominis arrogantia tantum sibi luminis tribuentis ut id viderit, quod nemo non dicam veterum, sed neque recentium Philosophorum, imo ne incredulorum quidem vidit. Dicendumne erit, solum Genuensem vidisse, ceteros caecutiisse, etsi Recentiores nullum non moverint lapidem, ut Scholasticorum existimationem minuerent, atque convellerent? Incredibilis est quoque ejus audacia, cum Sanctissimo Doctori crimen simulationis affingit in re praesertim tam gravi, in qua de totius Religionis fundamento agitur, quod scilicet noverit ille quidem, sententiam suam ad materialismum tendere, imo potius materialismum ipsum docere; et nihilominus adeo fictus fuerit, ut eam dissimulaverit ex scholarum, et temporum consuetudine, nulla habita ratione praesidii, quod praeberet materialistis, qui etiam ejus aetate multi erant. Qui ita de Sanctissimo Ecclesiae Doctore loquitur, nae omnem pudorem exuisse videtur.

Sed in hujus garrientis Philosophi animadversiones inquiramus. Carpit ipse in descripta S. Thomae ratione verba quae majusculis characteribus, ut attentius notarentur, expressit, videlicet, *ut forma sit principium essendi substantialiter* ,, *quod forma et materia conveniant in uno esse* ,, *et hoc esse est in quo subsistit substantiam composita, quae est una secundum esse ex materia, et forma constans*. Petimus ex Aristarcho criminatore, ut nobis dicat, quodnam fuerit in ipso *principium essendi substantialiter*, ipsum costituens hominem? Nisi forte velit, nullum tale in ipso fuisse principium, nec se fuisse hominem secundum substantiam; confiteri debebit, principium, quo substantialiter erat homo, fuisse animam; non enim tantum corpore homo erat; imo corpus ejus, nonnisi per animam erat humanum. Quid ergo displicet in S. Thomae propositione, *forma est principium essendi substantialiter*, si homo habet ab anima, ut sit homo, et corpus ipsum ab anima habet, ut sit humanum? Displicebit fortasse altera propositio: *quod forma, et materia conveniant in uno esse*. At rursus a Censore petimus, an ipse qui certe constabat anima, et corpore, unus, vel duplex fuerit homo? Si duplicem se dixisset movisset risum; unus igitur homo fuit. At quomodo nisi ejus anima, et corpus, sive forma, et materia in uno esse convenissent? Genuensis in fata concessit, potestne amplius dici unus homo, postquam anima ejus discessit a corpore? Cum ergo in vivis agebat, eius anima, et corpus in uno esse conveniebant, quo ipse erat homo. Quid igitur est mali in altera propositione S. Thomae? Expendamus et tertiam: *et hoc esse est in quo subsistit substantia composita, quae est una secundum esse ex materia, et forma constans*. Quilibet homo est substantia composita ex anima, et corpore, et cum sit unus homo debet habere unum esse, alioqui non foret unus Homo autem subsistit; est enim persona; debet igitur in eo esse subsistere, per quod est unus, si enim in alio quoque esse subsisteret, unus non esset. Nihil igitur absoni est etiam in tertia S. Thomae propositione. Quo ergo abiit Dicaearchismus, quem Genuensis vidisse somniavit in tribus illis propositionibus? Et quaenam sunt in verbis S. Doctoris *formulae minus cautae*, quas cavere debuerit, *ut a pravis Graeci philosophi dogmatis longe abesset?* Non erat igitur, cur Angelicus sentiret, *in quam absurdam partem* eae formulae excipi possent, quae nihil continent, quod verum non sit; nec eas ut emolliret opus habebat, negando paullo post, *animam intellectivam esse totaliter materiae immersam*; nam et hoc ipsum docuit, etiam in eadem ratione, quam mutilatam Genuensis refert, ut in perversum trahat sensum. Si enim *substantia intellectiva est formale principium essendi materiae, quasi esse suum communicans ma-*

Forma substantialis ea dicitur, quae est principium formale essendi ei, cujus est forma, ita ut forma, et materia conveniant in uno esse, in quo subsistit substantia composita ex materia, et forma. Atqui anima intellectiva est principium formale essendi homini, cujus est anima, eademque anima, et corpus conveniunt in uno esse, in quo subsistit homo qui est substantia com-

---

teriae, ut in ea ratione Thomas habet; non potest equidem esse materiae immersa, alioquin, ut esset, penderet e materia. Quod cum ditit, nemo, nisi utroque caliget oculo non videt, quam longe Thomas ab iis abfuerit, *qui mentem non substantiam per se costantem, sed corporis vim, et energiam esse existimant.* Hanc quippe insaniam eodem loco Aquinas destruit cum ait: *Non impeditur substantia intellectiva per hoc quod est subsistens, esse formale principium essendi materiae, quasi esse suum communicans materiae.* Nam si substantia intellectiva remanet *subsistens*, etiam cum materiae suum communicat esse; quis, nisi caecus, dicere poterit, Thomam cum iis sensisse qui *mentem non substantiam per se constantem, sed corporis vim et energiam esse existimant?* Nonne contradictorie apponuntur; *substantia intellectiva subsistit et mens non est substantia per se constans?* Atrocissima ergo est Genuensis calumnia, cum doctrinam illibatam S. Thomae e diametro oppositam delirio materialistarum, cum eodem confundit.

At Thomas l. 2. con. Gen. c. 69. dixit, *corpus et animam non esse duas substantias actu existentes, sed ex iis duabus fieri unam substantiam actu existentem.* Verum cur Genuensis mala fide missa facit quae statim sequuntur ibid. *Corpus enim hominis non est idem actu, praesente anima, et absente; sed anima facit ipsum actu esse?* Negabitne ille corpus hominis esse diversum actu, praesente anima, et absente? Mortui ipsi clamabunt. Quod si anima facit corpus actu esse humanum, et vivum; ipsa ergo dum est in corpore, actu existit, suamque existentiam communicat corpori, ut ipsum actu sit, exque ipso, et anima fiat una substantia, scilicet homo, actu existens per ipsammet existentiam animae. Sic ergo anima dat existentiam corpori, et per ejus existentiam existit homo, qui est substantia composita ex anima, et corpore; anima igitur actu existit quidem in seipsa, nec pendet a corpore, vel a composito, ut sit; non tamen ita in seipsa existit, ut sit perfecta in sua specie, et natura; est enim pars hominis, qui est species constans ex anima, et corpore. Id quod S. Thomas loc. cit. intendit, ut Ferrariensis ex eodem S. Doctore q. un. de an. a. 2. ad 11. exponit. Neque hoc Genuensem fugiebat, qui eumdem Ferrariensem legerat, cum in cit. Schol. ipsum nominet, atque illudat. Qua in re deprehenditur alia eius iniqua fraus.

Nec minus iniquus est ille, cum S. Thomae attribuit, quod docuerit, animam non per *essentiam*, sed per *potentiam* intelligendi esse a corpore separatam, hoc est, ut ipse intelligit, a corpore distinctam. En S. Thomae verba cit. c. 69. *Est in anima considerare et ipsius essentiam, et potentiam ejus. Secundum essentiam quidem suam dat esse tali corpori (*si dat esse, igitur in seipsa habet esse*): secundum potentiam vero operationes efficit. Si igitur... operatio ejus non compleatur per organum corporale, potentia ejus non erit actus alicujus corporis: et per hoc dicitur intellectus esse separatus, non quin substantia animae, cuius est potentia intellectus, nec anima intellectiva sit corporis actus, ut forma dans tali corpori esse.* Non putamus, quempiam, qui materialista non sit, negaturum, intellectionem non esse corporis actum, nec compleri per organum corporale. Nec etiam putamus futurum aliquem qui dicat, animam intellectivam non dare corpori esse, quo humanum sit.. Quid ergo reprehensione dignum est in S. Thomae doctrina? Reprehendi merito debet Genuensis tamquam malignus interpres, imo corruptor verborum S. Thomae; is enim numquam docuit, animam intellectivam non esse *per essentiam* separatam a corpore, sive a corpore distinctam, et ab eo independentem in esse; sed docuit tantum, *animam secundum essentiam suam dare esse tali corpori*, etiam quatenus intellectiva est secundum essentiam, licet quoad intellectionem, et potentiam intellectivam non sit actus organi corporalis. Tam ergo secundum essentiam, quam secun-

posita ex anima, et corpore; unum est enim esse hominis compositi ex anima, et corpore. Anima igitur est hominis forma substantialis.

934 Idipsum confirmatur, estque tertia ratio. Unitas specifica naturae non potest esse a materia, quae seipsa indifferens est ad quamlibet speciem; ideoque debet esse ab alio principio intrinseco constituente. Habet autem natura humana unitatem specificam, qua differt ab omni alia natura, quae humana non est. Haec igitur unitas non est a corpore quod homo commune habet

---

dum intellectum, et intellectionem, anima ut absolute sit, non pendet a corpore: est autem actus corporis secundum essentiam, etiam quatenus intellectiva, quia est forma incompleta ordinata ad corpus, quod sane dicitur humanum ab anima quae est hominis anima, hoc est, ab anima intellectiva; alioqui si ab alia anima esset animarum, non posset dici corpus humanum; non est vero actus corporis secundum intellectum, et intellectionem, quia intellectus, et intellectio non sunt actus organi corporalis. Haec intelligere Genuensis non poterat, qui multarum quidem rerum acervos struere noverat, interiores vero, et reconditas rerum sublimium rationes scrutari nullo modo noverat. Quod palam facit, cum exprobrat S. Thomae, quasi sibi contradixerit, quia passim scribit, *potentiam cuiusque rei eius essentia contineri*; non intelligens, essentiam animae intellectivae, aeque ac eius intellectum non pendere in esse a corpore; et hoc tantum discriminari, quod essentia animae sit actus corporis; intellectus vero non sit actus organi corporalis, propterea quod anima secundum essentiam est substantia incompleta ordinata ad corpus; secundum intellectum, et intellectionem non est actus organi corporalis. In quo nulla est contradictio, quae debet esse eiusdem de eodem secundum idem. Potentiae vero animae realiter distinguuntur ab anima, ut idem S. Thomas perpetuo docet.

Restat, ut expendamus postremam ineptissimam Genuensis animadversionem. Itaque concedimus, *materiam, et formam habere se ut potentia, et actus*. Concedimus item animam, cum sit forma corporis, esse *actum primum*. Et sane cum anima recipiatur in corpore, eique det esse humanum, ad quod corpus erat in potentia, antequam anima adveniret, quis negabit animam, et corpus comparari ut actus, et potentia; corpus, scilicet ut recipiens esse humanum ab anima, animam, ut praebens tale esse? Et cum hoc esse sit primum quod recipitur in corpore, ut fiat humanum, merito dicitur *actus primus*, non ut per crassam inscitiam Genuensis ait, *potentia vitam habens*, nesciens ipsam animae definitionem a Peripateticis traditam: *Anima est actus primus corporis physici organici potentiae vitam habentis*: ille autem ait; *actus primus potentia vita habens*, quasi id quod dat vitam, actu vitam non habeat, sed tantum potentiam ad vitam, alioque indigeat, a quo hauriat vitam. Ex quo vero corpus comparetur ad animam, ut *potentia ad actum*; ex quo anima sit *actus primus* corporis; quis poterit, nisi per summam iniuriam inferre, animam nihil aliud esse; quam unam corporis temperationem, qua corpus vigeat, et sentiat, ut Dicaearchus dicebat?

Sed demum pandamus ignorantiae mysterium. Putavit Genuensis, animam, et corpus non posse convenire in uno esse totius compositi, nempe hominis, nec posse animam dare esse corpori, quin fiat confusio animae, et corporis, et anima evadat temperatio corporis. Id vero neque probavit, neque probare poterat; partes enim componentes totum, non amittunt naturam suam, nisi fiat mixtio. Demonstravit autem S. Thomas l. 2. con. Gen. c. 56. animam intellectivam non posse corpori uniri per modum mixtionis. Ex falso igitur principio totam columniam suam derivavit Genuensis, exque non intellectis S. Thomae, ceterorumque Scholasticorum doctrinis, imo in perversum sensum ab eis reprobatum contortis, fictam, atque iniquam criminationem inussit.

cum aliis rebus sensibilibus. Est ergo ab anima intellectiva, a qua habet homo ut homo sit, et corpus, ut sit humanum. Principium autem intrinsecum unitatis specificae constituens substantiam compositam, est ejus forma per se et essentialiter; format enim, et dat per se speciem essentialem substantiae compositae. Anima igitur intellectiva est per se, et essentialiter humani corporis forma.

935. Ad primum respondemus, corpus, si consideretur ut pars hominis, non esse actu existens; non est enim actu humanum, nisi informetur ab anima; quare antequam informetur, non est humanum, nisi potestate, quia potest scilicet ab anima informari; ideoque actu non existit, ut pars hominis; neque enim corpus est pars hominis, nisi qua ratione est humanum, idest, informatum ab anima. Anima quoque etsi actu existat, non tamen existit complete, et perfecte, cum et ipsa sit pars humanae naturae. Ex duobus autem quorum unum est in potentia, alterum in actu, sed ut pars naturam constituens, potest fieri unum per se, videlicet, species ex iis composita. Sic ergo homo componitur ex anima, et corpore; ex anima quidem tamquam praebente esse et corpori, et toti composito, sive homini; ex corpore vero tamquam accipiente esse ab anima, et simul cum ipsa componente hominem.

936. Ad secundum neg. maj. Nam licet corpus si absolute consideretur, pertineat ad diversum genus ab eo ad quod pertinent substantiae immateriales completae; si tamen consideretur ut humanum, est pars hominis; ideoque pertinet ad eamdem speciem et genus ad quae pertinet homo. Anima etiam, quia est substantia immaterialis incompleta, pertinet ad speciem, et genus, ad quae pertinet homo. Forma enim, et materia, ut partes totius reducuntur ad speciem, et genus ipsius totius. Corpus ergo et anima ut principia componentia hominem pertinent ad ejus speciem, et stant sub genere animalis.

937. Ad tertium dist. ant. anima efficit cum corpore unam eamdemque substantiam compositam, cujus componentia sunt distincta, et inconfusa, conc. cujus componentia, sunt confusa, et indistincta, neg. Si quid valeret Genuensis argumentatio, qua unica nititur ad calumniandos Peripateticos, imprimisque S. Thomam, sequeretur, in Christo Domino factam fuisse confusionem naturarum: nam Christus unus est; confitemur enim in Symbolo: *Sicut anima rationalis, et caro unus est homo, ita Deus, et homo unus est Christus.* Quod si ergo anima, quia unitur corpori ad efficiendam unam substantiam, nempe hominem, confunditur cum corpore et materia, nec aliud est, quam energia materiae, sive corporis temperatio; ex quo Deus unitur homini ad efficiendum unum Christum, Divinitas, et Humanitas in Christo erunt confusae, ut Eutychiani blasphemabant. Sicut ergo in Cri-

sto uno sunt duae naturae invicem unitae, discinctae tamen, et inconfusae; ita in homine uno sunt duae partes invicem unitae, sed distinctae, et inconfusae. Et sicut Dei formam servi forma in Christo non violavit; ita corpus materiale non violat animae immaterialitatem.

938. Ad quartum respondemus, aptitudinem, et inclinationem ad hoc ut anima sit unita corpori, convenire per se, et essentialiter animae; quae quidem aptitudo, et inclinatio est ab anime inseparabilis, etsi anima actu non sit unita corpori; est enim anima essentialiter substantia intellectualis incompleta. Actualis autem unio non est animae essentialis. Quare potest esse a corpore separata, nec cum corpore desinit esse.

ARTICULUS II.

Utrum anima sedem habeat in determinata corporis parte.

939. Veterum de sede animae sententias paucis complexus fuit Plutarchus (1) scribens: *Inesse hanc aiunt Plato, et Democritus in toto capite. Strato in superciliorum intercapedine. Erasistratus circa membranam cerebri, quam epicranida nominat. Herophilus in cavo, seu fundo cerebri. Parmenides in toto pectore. Epicurus, et Stoici in universo corde, aut cordis spiritu. Diogenes in arteriosa cordis cavea. Empedocles in sanguinis substantia. Alii in collo cordis. Alii in membrana cor ambiente. Alii in septo transverso. Nonnulli recentiorum eo usque a capite pertingere. Pythagoras vitalem animae partem circa cor, rationem, et mentem circa caput* (2). Hi fortasse de praecipua animae sede loquuti sunt.

940. Ex recentioribus autem Helmontius (3) animam collocat in pyloro stomachi, sive in ore inferiori ventriculi. Cartesius (4) in glandula pineali (5). Alii in aliis cerebri partibus (6), praesertim vero in *corpore calloso* cerebri (7).

941. Videtur autem animae sedes locanda in solo cerebro, 1. quia, ut Boerhaavius observat (8), secto, aut sortiter ligato nervo, sensus, et motus in ea parte perit. Nervi autem originem habent a cerebro. Sedes igitur animae est in solo cerebro.

---

(1) l. 4. de Plac. c. 5.
(2) Vide Tullium l. 1. Tuscul.
(3) De sede animae.
(4) De pass. anim. p. 1. a. 31. sqq.
(5) Haec glandula a Graecis κωναριον, vel σωμα κωνοειδες vocatur. Dicitur *pinealis* a figura pineali: residet in superiori parte cerebri, imo, si Cartesianos audimus, ipsa est centrum ventriculorum cerebri. Cartesii opinionem promovit de la Forge in *Not. ad Cartesii Tract. de homine*, et contra Bartolinum vindicavit; sed irrito conatu; neque enim eam persuadere aliis potuit.
(6) Vide Boerhaav. Praelect. Acad. Tom. 4. §. 569.
(7) Confer. Villisius Anatom. cerebri c. 15.
(8) De usu part. l. 12. c. 3.

942. II. Eodem Boerhaavio observante (1), *compressa, discussa, putrefacta medulla cerebri omnis actio per nervos oriundos exerceri sueta, statim aboletur, licet nervi in integritate sua persient.* Et Hallerus (2): ,, Innumerabilibus, *ait*, exemplis ,, constat, sensorio illaeso, aut illaeso nervo artus alicujus, ,, sed vel cerebro laborante, vel nervo inter sensorium, et cere- ,, brum, sensum omnem deleri ,,. Experimentis igitur constat, in solo cerebro esse animae sedem.

943. III. Intelligi nequit, quomodo anima quae substantia simplex est, omni extensione destituta, et finita, adesse possit quoad substantiam singulis corporis extensi partibus. Oporteret quoque, ipsam dilatari, et contrahi, prout corpus extenditur, vel contrahitur; quod cum animae indivisibilitate minime cohaeret. Dicendum est ergo, eam uni cerebro adesse; praesertim vero corpori calloso; inde enim nervi per totum corpus diffusi, originem ducunt. Idque confirmat experimentum Dela Peyronie (3); is enim homini, cui pars cerebri exemta fuerat, admoto digito corpori calloso, omnem sensum sustulit; qui tamen sensus statim rediit, amoto digito.

Prop. *Anima intellectiva non residet I. neque in sola glandula pineali; II. neque in solo cerebro, ejusve corpore calloso. III. Sed essentia sua, est tota in toto corpore quod informat, et in qualibet ejus parte. IV. Sua autem virtute principalius residet in cerebro, et in corde.*

944. Ostenditur 1. p. Glandula pinealis in aliquibus reperta fuit lapidea, in aliis vitiata (4), et in nonnullis omnino deerat; qui tamen, dum viverent, probe sentiebant, atque intelligebant, Boerhaavius etiam animadvertit (5), ad ipsam non pertingere nervos ab organis sensoriis protensos. Non est ergo animae sedes in sola glandula pineali.

945. Altera prop. p. probatur ad hominem contra Recentiores. Si anima esset tantum in cerebro, ejusve corpore calloso, vel esset tota in omnibus eorum partibus, vel in una dumtaxat. Si in omnibus, jam anima quae simplex, omnique extensione molis destituta est, esset illis partibus coextensa. Rediret ergo adversus Recentiores ratio, quam ipsi Peripateticis objiciunt. Nec dicere possent, animam inextensam, in una quidem cerebri parte esse totam quoad substantiam, virtualiter vero ad reliquas se

(1) Inst. med. c. 2. n. 281.
(2) In not. in Boerh. tom. 4. Inst. med. praelect. n. 568.
(3) Hist. de l' Acad. an. 1741.
(4) Vide Kingium Trans. Philos. an. 1687.
(5) Praelect. in inst. med. tom. 4. n. 574.

extendere. Nam primum quidem reddere rationem nequirent, cur similiter non posset anima se extendere ad omnia membra corporis: quod illi nolunt. Deinde cum per ipsos virtus animae realiter non distinguatur a substantia animae; si virtus animae se extenderet ad omnes cerebri, corporisve callosi partes, ad eas extenderetur et ipsa tota substantia animae; quae proinde esset coextensa pluribus partibus, licet simplex, et inextensa. Si autem in una tantum parte illorum corporum anima locaretur, esset etiam in multis partibus; principium est enim a Cartesianis, Newtonianis, Leibnitianisque receptum, quamlibet corporis partem in alias, et alias partes in infinitum posse dividi. Anima ergo in quacumque illorum corporum parte etiam minima collocata, esset pluribus partibus coextensa, contra ac Recentioribus placet. Reliquum foret, ut animae sedes in uno dumtaxat puncto indivisibili cerebri, corporisve callosi esset locata. At si ita dicatur, explicari non poterit, quomodo anima percipere motus valeat, qui in toto corpore fiunt, sensationesque habere omnium sensuum externorum; etenim nervi per quos sensationes fiunt, non omnes ita protenduntur ab organis sensuum externorum, ut conjungantur in uno puncto indivisibili. Quod si etiam ita conjungerentur, fieri non posset, quin motiones quae a nervis organorum sensoriorum prodeunt tam diversae, in illo uno puncto indivisibili colliderentur, perturbarentur, atque confunderentur. Itaque sensationes, quae unice fierent in anima animadvertente motiones illas, vel nullae forent, vel perturbatae, et confusae. Expectabimus a Recentioribus, quibus nonnisi nova etiam absque ulla ratione placent, ut ab hoc argumento sese expediant. Quomodo autem expedire se possint, non videmus. Dicendum est ergo animam non esse in solo cerebro, corporeve calloso.

946. Tertiam propositionis partem, quam pluribus in locis docuit S. Augustinus (1), probamus rationibus S. Thomae (2). Prima ratio. Anima est per se, et essentialiter humani corporis forma, ut dictum est (3). Ergo ejus essentia (4) non minus de-

---

(1) l. 6. de Trin. c. 6. et l. de Agone Christ. c. 20. et l. de immort. animae c. 16. et l. con. Epist. fundam. c. 16. et Epist. 166. al. 28. c. 2.

(2) 1. p. q. 76; a. 8. et l. 2. cont. Gen. c. 72. et q. un. de an.

(3) §. 931.

(4) *Essentia* dicimus: nam ut advertit S. Thomas cit. a. 8. *Anima tota est in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis, et essentiae, non autem secundum totalitatem virtutis, quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis; sed secundum visum in oculo, secundum auditum in aure, et sic de aliis.* Vide S. Augustinum l. de immortal. anim. c. 16. et l. de Agone Christ. c. 20. et cum S. Doctoris verbis confer quae S. Thomas docet in eodem art. reperiesque quam loquuti similiter fuerint. Quare etsi anima intellectiva secundum essentiam sit in qualibet parte corporis; non tamen sequitur, eam in qualibet parte debere intelligere, quia non est in qualibet parte secundum potentiam intellectivam. Neque id incredibile videri debet iis qui animadvertunt, eumdem plantarum succum candescere in flore, virescere in frondibus, flavescere in pomis.

bet esse in toto corpore, quam in singulis ejus partibus; si enim esset forma totius, et non partium, non esset forma per se, et essentialiter, sed esset tantum forma accidentalis; quemadmodum forma domus, quae est totius, et non partium, est accidentalis: sic autem homo non esset unum per se, sed tantum per accidens. Est vero essentia animae indivisibilis, cum sit immaterialis, et simplex. Ergo non potest non esse tota in toto corpore, et tota in singulis corporis partibus.

947. Secunda ratio. Anima intellectiva est in homine principium vitae: nam ut supra ostensum est (1), in homine non sunt plures animae, sed una dumtaxat, eaque intellectiva. Haec autem animat, et vivificat totum corpus, et singulas ejus partes; omnes enim vivunt: non potest vero eas vivificare, nisi in eis sit vitam impartiens, et quidem tota in singulis secundum essentiam, cum sit impartibilis. Anima igitur intellectiva, est secundum essentiam tota in toto corpore, et in singulis ejus partibus (2).

---

(1) § 856. sqq.

(2) Qui Cartesianum, et Leibnitianum systema sequuntur, vim vegetandi, qua corpus vivum sese perficit, nutrit, reparat, propagat, et qua deficiente moritur, repetunt ex sola structura machinae; etsi Leibnitiani velint, animam ubique conspirare Ita Leibnitius in Animadv. circa adsert. Theoriae Med. Stahlii n. 9. Hinc vero sequitur, vitam corporis non pendere directe ab anima, sed oriri, et conservari per motiones mere mechanicas, ac vi structurae; ideoque corpus non mori, cum anima abscedit, sed potius animam abscedere, cum corpus moritur. Ita novissime Storchenau Psychol. § 181. Quam haec sint absona, dicendum est paucis. Ac nemo in dubium vertit, ne ipse Leibnitius quidem, actionem, qua propagatur species, sive actionem generativam pertinere directe ad vegetationis vim; non enim directe pertinet neque ad intellectivam vim, neque ad sensitivam; nisi quatenus adjunctas habet passiones, quas vel ratio moderatur, vel effraenes abire sinit; in seipsa vero actio generativa ad vegetationem pertinet. Vide S. Thom. 1. p. q 78. a. 2. Si ergo vegetatio non pendet directe ab anima, sed fit ope structurae corporis, estque pura motio mechanica; humana generatio motio erit pure mechanica, et effectus structurae corporis, nec ad animam directe pertinebit. Generatione autem propagatur species humana, quae et corpore constat, et anima. Species igitur humana, seu homo erit effectus solius structurae corporis; hoc est, caussa erit imperfectior effectu. Insuper non erunt parentes qui generant; nam parentes non ex solo corpore, sed ex anima etiam componuntur. Nec generatio erit in similitudinem naturae: ad hanc enim constituendam conveniunt corpus, et anima; generatio vero esset motio pure mechanica oriens ex structura corporis. Nec posset per actionem generativam transfundi peccatum originale; hoc enim transfunditur per transfusionem naturae, ut dictum est § 917 natura autem constans ex anima, et corpore transfundi non potest per motionem mere mechanicam. Quomodo autem Christus Dominus secundum humanam naturam esset Matri consubstantialis, et quomodo B. Virgo esset vera Mater Dei, si generatio Christi secundum carnem fuisset tantum motio mechanica, pendens a structura corporis, et non ab anima? Resurrectio quoque corporum esset effectus motionis mere mechanicae: nam vita ad quam redibunt corpora, cum resurgent, non esset ab anima. Possent proinde, corpora resurgere virtute naturae, saltem naturali virtute Angelorum quam non excedunt motiones mere mechanicae. Rogamus Philosophos recentiores, ut has consequutiones expendant, videantque quam exitiosae eae sint, et quam bene fundata sit sententia nostra.

948. Tertia ratio. Ab anima intellectiva speciem sortitur, et totus homo, qui constat ex anima, et corpore, et singulae ejus partes: nam abscendente anima, neque totum corpus remanet ejusdem speciei, neque singulae ejus partes; non enim amplius subsistit homo, qui est species. Anima igitur intellectiva est actus tam totius, quam partium. Actus autem debet esse in eo cujus est actus. Oportet ergo, ut anima intellectiva sit secundum suum essentiam tota in toto, et tota in qualibet parte.

949. Postrema prop. p. prob. ratione ejusdem S. Doctoris, qua simul magis explicautur quae dicta sunt. *Unicuique formae*, inquit (1), *aptatur materia secundum suam congruentiam. Quanto autem aliqua forma est nobilior, et simplicior, tanto est majoris virtutis. Unde anima quae est nobilissima inter formas inferiores, etsi simplex sit in substantia, est tamen multiplex in potentia, et multarum operationum; unde indiget diversis organis ad suas operationes complendas; quorum diversae animae potentiae proprii actus esse dicuntur, sicut visus oculi, auditus aurium, et sic de aliis. Propter quod animalia perfecta habent maximam diversitatem in organis, plantae vero minimam. Hac igitur occasione a quibusdam Philosophis dictum est, animam esse in aliqua parte corporis, sicut ab ipso Aristotele in lib. de caus. motus Animal. dicitur esse in corde.* Ex quibus sic: Anima quoad virtutem suam in iis partibus corporis principalius residet, ubi sunt praecipua organa apta ad ejus operationes complendas. In cerebro autem, et in corde praecipua organa sunt apta ad animae operationes: nam in corde organa reperiuntur necessaria ad operationes vitales; in cerebro, ad operationes animales, ut supra dictum est (2). Anima igitur virtute sua principalius residet in cerebro, et in corde.

950. Ad primum respondemus, ideo secto, aut fortiter ligato nervo, sensum, et motum in ea parte perire, quia nequeunt in eam transfundi spiritus vitales, et animales, qui a corde, et a cerebro proficiscuntur, et excurrunt; animales quidem per nervos, vitales per venas, et arterias ut dictum est (3).

951. Et per haec patet responsio ad secundum; si enim medulla cerebri sit compressa, discussa, putrefacta, aut cerebrum, vel nervus inter sensorium, et cerebrum laborent, impeditur diffusio spirituum animalium, ideoque sensatio aboletur, quae non pendet a nervis tantum, sed vel maxime ab illis spiritibus (4).

(1) l. 2. con. Gen. c. 72. (2) Tom. 4. § 902. sq. (3) Ib. § 903.

(4) Credidere Cartesiani, impressiones objectorum deduci ad cerebrum per nervos in instanti, ob nervorum vibrationem, qua fieret, ut una extrema parte nervi mota, propagaretur statim vibratio ad alteram extremam partem in cerebro. Sed cum vi-

952. Ad tertium respondet S. Thomas (1), quamlibet formam, si de perfectione essentiae ejus loquamur, esse totam in toto, et totam in qualibet parte ejus. *Nam albedo sicut secundum totam rationem albedinis est in toto corpore, ita et in parte qualibet ejus; secus autem est de totalitate, quae per accidens attribuitur formis; sic enim non possumus dicere, quod tota albedo sit in qualibet parte. Si igitur sit aliqua forma, quae non dividatur divisione subjecti... non erit opus distinctione, quum ei non competat nisi una totalitas: sed obsolute dicendum est, eam totam esse in qualibet corporis parte* (2). *Nec est hoc difficile apprendere ei, qui intelligit, animam non sic esse indivisibilem ut punctum* (3), *nec sic incorporeum corporeo conjungi, sicut corpora ad invicem conjunguntur.* Sicut ergo Angeli, etsi substantiae incorporeae sint, et finitae, possunt tamen pluribus corporum extensorum partibus conjungi, eas movendo, ut constat ex corporibus ab ipsis multoties adsumptis; ita animae licet incorporeae, et finitae, possunt conjungi pluribus corporum extensorum partibus, eas informando, atque vivificando. Nec propterea dilatantur, aut contrahuntur, prout corpora extenduntur, vel contrahuntur. Nam si corpora extenduntur, eadem anima indivisibilis manens, ad novas partes vivificandas sese explicat; si contrahuntur, vivificare aliquas desinit partes: in seipsa autem eadem remanet quoad essentiam, munere tantum mutata.

953. Quod additur de nervis procedentibus a corpore calloso per totum corpus, non est omnino certum (4). Experimentum De la Peyronie nihil conficit; probat enim dumtaxat, sensum pendere a corpore calloso, a quo per nervos spiritus animales diffunduntur; non vero probat, vitam ab eadem pendere parte cerebri; omnia enim illius hominis membra vivebant, etiam cum sensus fuerat ablatus (5).

---

bratio haberi non possit sine elasticitate: observatum vero sit, nervos non esse elasticos, explicatio Cartesianorum omnino corruit. Vide quae diximus Tom. I. pag. 172. sqq.

(1) loc. cit.

(2) Decerpta haec sunt ex S. Augustino l. de immort. an. c. 16. „ Tota, *inquit*, singulis partibus simul adest, quae tota simul sentit in singulis. Nec tamen hoc modo adest tota, ut candor, vel alia huiusmodi qualitas in unaquaque parte corporis tota est. Nam quod in alia parte corpus patitur candoris immutatione, potest ad candorem, qui est in alia parte non pertinere. Quapropter secundum partes molis a se distantes, et ipse a se distare convincitur. Non autem ita esse in anima, per sensum, de quo dictum est, probatur.

(3) Ipse Leibnitius Tom. 2. Opp. par. I. pag. 285. *Non puto*, aiebat, *convenire, ut animas tamquam in punctis consideremus.*

(4) Nam licet corpus callosum sit inter duo hemisphaeria, seu duas partes anteriores cerebri, quae per ipsum corpus callosum junguntur; attamen cum ipso concurrunt quoque fibrae cerebelli, quod ex postica parte accumbit, et cum iisdem fibris constituitur medulla oblongata, et caudex omnium nervorum, ut Anatomici norunt. Origo igitur prima nervorum, repetenda potius videtur a cerebello.

(5) Si quid inferretur ex allato experimento, inferri multo magis deberet, sedem animae esse in cerebello; nam potest cerebrum perforari, aut eximi, quin amittatur vita: si vero cerebellum sit vulneratum, statim non sola sensatio, sed vita extinguitur.

ARTICULUS III.

Utrum anima intellectiva habeat corpus sibi semper naturaliter unitum.

954. Jam Leibnitius docuerat (1), *animam in eodem corpore organico manere, ne morte quidem hanc legem violante;* ideoque mortem esse tantum *involutionem;* ut dictum est (2). Bonnetus autem (3) eamdem sententiam propugnandam, propagandamque toto conatu suscepit, imo contendit, animam sine corpore *suprema felicitate* frui non posse (4). Hanc quoque sententiam Cudworthus amplexus (5), eam ex sacris etiam Scripturis probare nititur, licet Academicum agens in re tam gravi, lectoribus quid sentire velint liberum faciat. Quod aliqua ratione fecit et Clericus (6), cum de hac re disserens: *Melius*, ait, *esse puto, in rebus tam obscuris nihil certi constituere.* Eadem sententia, si Moshemium audimus (7), Brittannorum placuit magno numero, quorum rationes Trichorius (8) collegit. Robinetus etiam eidem subscripsit (9). Idipsum vero jampridem docuerant nonnulli Platonici, ut S. Thomas refert (10).

955. Videtur autem ita dicendum 1. quia omne quod est, existebat in intellectu divino eo modo quo est, et ejus essentia ita est, ut si in durationem infinitam extenderetur ejus existen-

(1) loc. cit. (2) § 900.

(3) In Palingenesia philosophica, et in Contemplat. nat. par. 7. c. 8. sqq. et par. 9. c. 1. sqq. et in Inquisit. philos. super Christianismi probat. c. 1. et in Coniecturis circa bona futura; et in specimine analytico.

(4) Haec licet statuat Bonnetus: nihilominus, qui citatas Inquisitiones eius Philosophicas e Gallico in Italicum sermonem vertit, iilum summis effert laudibus, cum in Praefat. tum passim in Notis: et non modo ingenii eius acumen laudat, sed ipsum vocat Philosophum *vere Christianum*, exempla prodens *virtutum*, *sinceraeque*, *atque profundae pietatis*. Bonnetus accusatus materialismi fuit, a quo in *Palingenesia* se purgare conatur. Haereticus Calvinianus erat e partibus Helvetiorum. Qui ipsum admiratur tamquam *vere Christianum*, *et sincerae, ac profundae pietatis*, quo loco erit habendus?

(5) In syst. intell. c. 5. sect. 3. § 24 sqq.

(6) *Bibliot. choisie* tom. 6. (7) In not. K. ad § cit.

(8) Diss. quam inscripsit *Ochematalogiam*, Tom. 1. p. 1. Musei Bremensis Philosophico Theol. (9) *De la nat.* par. 4. c. 1.

(10) 1. p. q. 76. a. 7. *Quidam Platonici dixerunt, quod anima intellectiva habet corpus incorruptibile sibi naturaliter unitum, a quo numquam separatur, et eo mediante unitur corpori corruptibili. Quidam vero dixerunt, quod unitur corpori, mediante spiritu corporeo. Alii vero dixerunt, quod unitur corpori, mediante luce.* Ab hisce sententiis non recedit Bonnetus; nam in cit. Inquis. c. 1. putat, machinam organicam coniunctam animae esse substantiae aethereae, aut ex substantia lucis; imo ait, spiritus animales analogos esse materiae electricae. De corpore animae ex mentem Veterum, ac praesertim platonicorum multa scribit Cudvvorthus loc. cit. § 21 sqq. et Moshemius in not. ibid.

tia, esset semper essentialiter idem ens. Essentia autem hominis coalescit ex anima, et corpore. Fieri ergo non potest, ut anima disjungatur a corpore. Habet igitur semper corpus sibi naturaliter, unitum, alioqui mutaretur hominis essentia.

956. II. Homo essentialiter est ens mixtum, quod perfici magis ac magis potest, destinatumque est ad semper durandum. Necesse igitur est, ut anima remaneat semper unita corpori nisi enim ita foret, homo non esset ens mixtum, nec esset amplius homo ens quod duraret, et in perfectione proficeret.

957. III. Si homo in morte corrumperetur, ut deinde iterum componeretur; si ejus anima omnino separaretur a corpore, ut alteri corpori rursus uniretur; quomodo haec conciliari possent cum dogmate voluntatis Dei efficacis, quae omnia creavit, et omnia conservat eodem unico actu? Qua ratione voluntas Dei immutabilis successivos habebit actus? Qui potest supponi, voluntatem hanc, quae unico actu praeordinavit universa, spatio, et tempori semper immediate adesse? Ipsane creat primo bruchum, deinde chrysalidem, postea papilionem? Creatne singulis momentis novas animas in hisce germinibus? Denique haec mundi machina moveturne semper ab Artifice Divino? Nam si sapiens ille dicitur artifex, qui machinam formare scivit, quae diu seipsa movetur, et solis mechanicae viribus; quis summo Artifici hanc potestatem, sapientiamque negabit?

958. IV. Potuit Deus ab initio unire animam humanam machinae invisibili, quam caussae secundae nequirent destruere, eamque machinam conjungere mortali corpori. Cur ergo dicemus, Deum in tempore immediate creare novum corpus organicum, ut ipsum ponat loco ejus, quod morte destruitur, atque ita homini conservet naturam entis mixti? Imo nec satis esset, novum corpus a Deo creari; oporteret enim, ut novum cerebrum, quod crearetur, contineret easdem omnino determinationes, quae in praecedenti constituebant *personalitatis* sedem, alioqui non esset idem homo. Nam personalitas est conjuncta memoriae: memoria est conjuncta cerebro. Necesse igitur est, ut animae sit semper conjunctum corpus aliquod tenue, quod sit veluti *organum universale*, in quo uniantur omnes impressiones venientes a diversis corporis partibus; quodque sit propria animae sedes (1).

959. V. Corpore cingi, et vestiri, licet non semper terreno, crassoque, naturae respondet animarum, quae sunt formae incompletae, ordinatae ad constituendum hominem simul cum corpore: si ergo a corpore separatae degerent, essent veluti in statu violento. Quis autem probabile judicabit, animas plerorumque

---

(1) Haec ex Bonneto descripsimus, ut perspicere quisque posset, quam magnus is fuerit philosophus; cuius tamen multi sunt admiratores praesertim Spallanzanus, et qui opus illius de inquisit. philos. in italicum idioma vertit.

hominum ab Adamo usque ad ultimum Judicii diem in statu naturae contrario detineri?

960. VI. Vita functi *Deo vivunt*, ut habetur Lucae 20. v. 38. ac non minus Deo vivunt, quam Jesus Christus Salvator noster, postquam a mortuis surrexit, de quo dicitur Rom. 6. v. 10. *Deo vivere*. Animae igitur mortuorum non minus vivere putandae sunt, quam vixerunt, dum inter homines versarentur.

961. VII. Animae corporibus nudatae, non possunt sese internoscere, colloqui, poenas, et voluptates, ac dolores sensibiles experiri. Atqui ex narratione Salvatoris nostri Lucae 16. de divite, et mendico perspicue habetur, eos sese agnovisse, fuisse colloquutos, poenas, et voluptates fuisse expertos. Oportet ergo, ut eorum animae corporibus aethereis essent indutae. Quod et Tertullianus (1) aperte docuit, et Origenes (2), imo et S. Irenaeus, qui: *plenissime*, inquit (3), *Dominus docuit non solum perversare, non de corpore in corpus transgredientes animas, sed et characterem corporis, in quo etiam adaptantur, custodire eumdem; et meminisse eas operam, quae egerunt hic, et a quibus cessaverunt: in enarratione, quae scribitur de divite, et de Lazaro, qui refrigerabatur in sinu Abrahae: in qua ait, divitem cognoscere Lazarum post mortem: et manere in suo ordine unumquemque ipsorum.* Quid nomine *characteris corporis* Irenaeus intelligere potuit, nisi corpus illud tenue, quod animae sibi adjunctum habent, et quo eamdem *formam*, et *figuram* servant, ut idem Irenaeus docet (4)?

962. VIII. 1. Pet. 3. v. 18. sq. dicitur de Christo: *Mortificatus quidem carne, vivificatus autem spiritu. In quo et his, qui in carcere erant, spiritibus veniens praedicavit.* Vox autem πνεῦμα *spiritus* non potest hic significare animam, quae natura sua erat immortalis, ideoque inepte diceretur facta particeps vitae. Accipienda igitur est, ut plerique omnes veterum Christianorum Doctores exposuerunt, pro corpore tenui, quod erat animae Salvatoris nostri conjunctum, et cum quo Patribus, qui in carcere erant, apparuit.

963. IX. Apostolus insuper 2. Cor. 5. v. 1. sqq. *Scimus*, ait, *quoniam si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus, domum non manufactam, aeternam in caelis . . . Nam et qui sumus in hoc tabernaculo, ingemiscimus gravati: eo quod nolumus expoliari, sed supervestiri: ut absorbeatur quod mortale est a vita. Qui autem efficit nos in hoc ipsum, Deus, qui dedit nobis pignus spiritus.* Si animae discendentes a corporibus, desiderant supervestiri; non ergo omnino exuuntur corpore. Si autem omnino vacant

(1) l. de ani. c. 7. (2) l. 2. con. Celsum.
(3) l. 2. adv. haer. c. 62. (4) Ibid. l. 5. c. 7.

corpore, quomodo in seipsis pignus habent corporis immortalis, quo supervestientur? Idem Apostolus 1. Cor. 15. v. 35. sqq. de resurrectione loquens, inquit: *Sed dicet aliquis: Quomodo resurgunt mortui? qualive corpore venient? Insipiens tu quod seminas, non vivificatur, nisi prius moriatur* etc. Haec autem similitudo denotat, resurrectionem nihil esse aliud quam *evolutionem* corporis spiritualis jam ab initio collocati in corpore animali. Hoc igitur tenui corpore numquam anima destituitur.

Prop. *Anima intellectiva nullum habet tenue corpus sibi naturaliter unitum, a quo numquam separetur, etiam cum est a corruptibili corpore sejuncta.*

964. Prob. ratione S. Thomae (1). Si aliquod esset tenue corpus animae conjunctum, a quo numquam anima separaretur, anima huic corpori crasso, et terreno conjungeretur medio illo tenui corpore. Id autem esse non potest; anima enim huic corpori crasso, et terreno unitur ut forma, et tota est in ipso toto, et in singulis ejus partibus, ut ostensum est (2). Fieri autem nequit, ut ei uniatur tamquam forma, medio alio corpore. Nam unumquodque ita est unum, sicuti est ens, cum ens et unum convertantur, ut dictum est (3). Forma autem per se ipsam, et nullo alio mediante, facit rem esse in actu, cum per essentiam suam sit actus. Res igitur composita ex materia, et forma, est una per ipsam formam, quae per seipsam unitur materiae, et non per aliud corpus medium (4). Si ergo anima huic corpori terreno, et crasso unitur ut forma, estque tota in toto, et in omnibus ejus partibus, unumque efficit hominem, fieri non potest, ut uniatur medio alio corpore, quamlibet tenui.

965. Praeterea, si admittatur corpus illud tenue nonquam non adjunctum animae, destruitur dogma Resurrectionis mortuorum. Nam 1. Apostolus 1. Cor. 15. de resurrectione mortuorum loquens, v. 44. *seminatur*, inquit, *corpus animale*, *surget corpus spiritale*: et v. 46. *Sed non prius quod spirituale est*, *sed quod animale: deinde quod spirituale*. Illud ergo corpus resurget, quod est animale, sive *terrenum*, ut statim ait idem Apostolus: *Primus homo de terra terrenus*. Jam vero si praeter corpus terrenum, corpus aliud tenue, sive aethereum, animae esset

(1) 1. p. q. 76. a. 7. et l. 2. cont. Gen. c. 71.
(2) § 93. sqq. (3) § 585.
(4) Advertit tamen S. Thomas cit. c. 71. posse esse aliquod medium inter animam, et corpus, non quidem in essendo, sed in movendo, et via generationis. Nam anima movet corpus per potentias suas, et membra per spiritus vitales, et animales, et unum organum per aliud. Via etiam generationis praecedunt dispositiones praeviae; ipsaeque dispositiones concomitantes, licet in essendo sequantur formam, via tamen generationis praecedunt: ideoque dici possunt mediae inter corpus, et animam.

conjunctum, hoc non esset animale, sive terrenum. Non ergo resurgeret. Itaque falsum esset quod docet Apostolus, *non prius quod spirituale est, sed quod animale: deinde quod spirituale.* Nam corpus illud spirituale fuisset semper conjunctum animae, nec subsequeretur corpori animali; numquam enim ab anima esset separatum. 2. Resurrectio mortuorum revera non daretur; mortuus enim non dicitur homo, nisi quia anima separata est a corpore. Jac. 2. v. 26. *corpus sine spiritu mortuum est.* Si autem anima haberet semper corpus sibi naturaliter conjunctum, numquam ab eo separaretur; itaque semper idem essentialiter esset homo, etsi non semper superindutus corpore terreno. Revera igitur numquam moreretur homo, sed mors nihil aliud esset, quam spoliatio corporis terreni, veluti si quis indumentum deponeret. Non ergo vera daretur mors (1); ideoque nec vera resurrectio nam terminus, a quo est resurrectio, est mors, ut ostendit S. Thomas (2), et indicat Apostolus cit. c. v. 36. *Quod seminas, non vivificatur, nisi prius moriatur.* 3. Christus ipse nec vere fuisset mortuus, nec vere resurrexisset: nam animae ejus semper fuisset adjunctum corpus illud tenue. Quapropter cum Joan. 19. v. 30. de ipso dicitur: *Et inclinato capite tradidit spiritum*, id non de absoluta separatione animae a corpore, sed de separatione a corpore visibili esset intelligendum; neque proinde Christus vere fuisset mortuus. Et cum ipsemet dicit Joan. 10. v. 17. *ego pono animam meam, et iterum sumam eam;* haec non de vera separatione ejus a corpore, nec de vera resumptione corporis ab anima in resurrectione, sed de depositione tantum, et resumptione corporis visibilis essent intelligenda. Quae sane fidem evacuant veritatis mortis, et resurrectionis Christi; adeoque fidem nostram: nam ut idem Apostolus Paulus ajebat cit. c. v. 17. *Si Christus non resurrexit, vana est fides vestra* (3).

966. Ad primum respondemus, essentias quidem rerum exstitisse in intellectu divino, sed in eo nihil fuisse aliud, quam ipsam divinam essentiam diversimode participabilem; ut supra dictum est (4). Non mutatur autem essentia rerum, etiamsi indivi-

---

(1) Leibnitius in princ. Phil. § 76 *nulla*, inquit, *datur generatio, nec mors perfecta*, idest vera. Quare ipso auctore, nulla etiam dari potest perfecta, et vera resurrectio. Bonnetius quoque in Conjecturis super bon. fut. expresse ait, resurrectionem nihil aliud fore, quam *evolutionem* corporis spiritualis ab initio positi in corpore animali. Quod cum dicit, non solum resurrectionis fidem evacuat, sed agnoscit eam ut naturalem; evolutio enim corporum, ipsomet docente, fit per leges mechanicas; uti eam explicat in grano frumenti terrae commisso. (2) Suppl. 3. p. q. 78. a. 1.

(3) Quod ait Cudworthus loc. cit. § 31. ut ab hoc argumento sese expediat: *Quid, quaeso, prohibet, hominem velamento, aut sagulo tantum cinctum, togam postea puram, et fusius indumentum sumere?* tantum abest, ut vim argumenti frangat, quin ei maximam addat. Quis enim dicet, resurrexisse hominem propterea quod post velamentum, sagulumve depositum, togam puram, aut fusius indumentum sumserit?

(4) § 46.

dua quae illam participant, non existant: non enim mutatur essentia divina, cuius essentiae illae sunt participationes. Essentia igitur hominis coalescens ex anima, et corpore semper est eadem, etiamsi anima separetur a corpore; cum enim separatur, is quidem, aut ille homo singularis non remanet homo, non tamen mutatur essentia hominis, quae non convenit tantum huic vel illi homini; sed universae hominum speciei. Semel ac autem existit species hominis, existit etiam hominis essentia, quamvis non existat in his, vel illis hominibus: quod non pertinet ad hominis essentiam, ad quam nec etiam pertinet hominis existentia.

967. Ad secundum negamus, homines natura sua esse destinatos ad semper durandum, et ad magis ac magis in perfectione perpetuo proficiendum; si enim ita foret, immortalitas non fuisset donum justitiae originalis, sed proprietas naturae: quod Fides Catholica non patitur. Est ergo homo natura sua corruptibilis, ideoque non destinatus ad semper durandum, proficiendumque. Durare autem semper debet quoad animam, quia haec est incorruptibilis, cum sit immaterialis. Quod ergo anima separata a corpore, rursus uniatur corpori, eique remaneat semper unita, non est ex natura hominis, sed ex voluntate Dei agentis supra leges naturae ideoque resurrectio mortuorum non erit naturalis, sed miraculosa ex parte principii, ut S. Thomas ostendit (1), quamvis ex parte termini dici possit naturalis, quia uniri corpori est secundum animae inclinationem: sicut illuminatio caeci est supra naturam ex parte principii, quia nullum est in natura principium, a quo possit caussari; ipsa tamen visio caeco restituta, est naturalis.

968. Ad tertium dicimus, ex unitate actus voluntatis Dei efficacis, quae omnia creavit, et omnia conservat, nonnisi ineptissime inferri, non posse animam omnino separari a corpore, eique rursus uniri. Sequeretur enim, illam nec posse separari a corpore animali, quod etiam creatum fuit a Deo et a Deo conservatur unico actu. Non mutatur Deus, nec multiplicantur ejus actus, cum mutantur, et multiplicantur creaturae: nam ita in tempore universa contingunt, ut Deus ab aeterno praeordinavit, atque adeo nulla in Deo mutatio est. Tam vero est falsum, Deum immediate non adesse unicumque effectui creaturarum, ut qui ita adserit, divinam neget Providentiam, ad quam pertinet, omnibus immediate providere, ut S. Thomas demonstrat (2), et Sacrae Litterae docent. Quia tamen divina Providentia inferiora per superiora gubernat, non propter suae virtutis defectum, sed propter bonitatis suae abundantiam, non excluduntur inferiores caussae in iis, in quibus agere possunt. Quare Deus quidem creat animas intellecti-

(1) Suppl. 3. p. q. 75. a. 3. (2) 1. p. q. 22. a. 3.

vas, cum ipse solus possit creare; bruchus vero, chrysalides, et papilio mediis etiam aliis caussis producuntur. Non igitur Deo adimimus potestatem, quam artifici creato concedimus.

969. Ad quartum respondemus, arguere ex eo quod Deus potest facere, ad id quod fecit, ejus esse, qui ignorat, a potentia ad actum non valere consequentiam. Non creabit autem Deus in Resurrectione nova corpora, sed illamet restituet, quae post mortem fuere corrupta: et quia restituet illa eadem, necesse non erit, ut novum creet cerebrum continens easdem determinationes in priori contentas. Quae Bonnetus addit de sede *personalitatis*, jam supra (1) demonstrata sunt valsa, nec in iis ut diutius immoremur oportet. Jam vero *organum* illud *universale*, quod Bonnetus fingit, chimaericum est: nam et ipse fatetur, Anatomicos frustra illud quaerere, cum tale non sit, ut deprehendi observationibus, et experimentis possit. Nos autem ostendimus animam esse in toto corpore; quare non est opus ficto illo organo universali.

970. Ad quintum respondemus primum quidem petendo ex Cudwortho, an vestiri corpore animali, et terreno, respondeat naturae animae? Si negabit; igitur non erit, cur Deus animae restituat hoc ipsum corpus terrenum. Si affirmabit; Deus ergo statim restituere animae idem terrenum corpus debebit, ne sit in statu violento. Utrumque autem destruit dogma Resurrectionis in fine mundi futurae. Deinde concedimus, animam a corpore separatam esse in statu non quidem violento, sed praeternaturali (2); non violento quidem: nam etsi inclinationem habeat ad corpus, cujus est forma; cum tamen sit forma per se subsistens, non indiget corpore, ut sit, utque praecipuas eliciat operationes, intellectiones nempe, et volitiones, quae ab organis corporalibus non dependet, ut supra demonstravimus (3). Separata igitur a corpore est in statu praeternaturali, quia praeter ejus naturam est, ut sit fine corpore, cum natura sua sit forma corporis. Non est autem inconveniens is praeternaturalis animae status. Advertendum est enim cum S. Thoma (4), hominem fuisse a Deo creatum cum dono justitiae originalis, ex qua sequebatur ejus immortalitas (5). Nisi ergo anima hominis fuisset a Deo per peccatum aversa, non intrasset mors in mundum; ideoque anima numquam fuisset a corpore separata. Quod ergo separetur, effectus est peccati originalis, quo homo perdidit justitiam originalem, et cum ea im-

(1) § 608. (2) Vide S. Thom. I. p. q. 89. a. 1.

(3) § 741. (4) Opusc. 3. c. 152.

(5) Hanc immortalitatem homini naturalem faciunt ii qui animae adjungunt corpus perpetuo unitum; ita enim homo semper permaneret compositus ex anima, et corpore; nec mors ipsum afficeret, nisi penes exterius indumentum, corpus scilicet terrenum; quare non esset vera mors. Itaque homo natura sua esset immortalis. Quod destruit dogma status innocentiae, et transfusionis peccati originalis.

mortalitatem. Facta autem separatione animatione a corpore, jam nullum est in natura principium, quo denuo possit corpori uniri, ut dictum est (1). Anima igitur separata a corpore, perpetuo remaneret in statu praeternaturali separationis, nisi Deus agens supra naturae leges, eam rursus corpori uniret in Resurrectione corporum. Cur vero Deus haec corporum Resurrectionem generalem differre voluerit usque ad ultimum judicii diem, ad arcana ejus Providentiae pertinere dicimus (2); nulla tamen vis infertur naturae animae.

971. Ad sextum dicimus, animas piorum vita functorum, Deo vivere; non enim, ut vivant indigent corpore, cui dant vitam, non eam ab ipso accipiunt. Probandum autem Cudwortho erat, vita functos ita Deo vivere, ut Christus post resurrectionem.

972. Ad septimum dicendum cum S. Thoma (3); animabus corporibus nudatis competere modum intelligendi, qui competit aliis substantiis separatis. Hae autem se internoscunt per conversionem ad intelligibilia, et invicem colloquuntur per directionem conceptum. Itaque et eodem modo sese internoscunt, et colloquuntur animae separatae. Voluptates autem, et dolores sensibiles eo modo experiri non possunt, quo experiuntur; cum sunt unitae corporibus; sunt tamen capaces percipiendi gaudium, et tristitiam. Sic autem explicanda est narratio de divite, et Lazaro: nam si presse accipiantur, consequens erit, eorum animas nedum aethereis, sed et terrenis fuisse indutas corporibus (4).

973. Jam Tertulliani auctoritas vim multam non facit, ut supra dictum est (5); sicut nec auctoritas Origenis, qui Platonicis indulgebat deliriis. At S. Irenaei verba nullo modo Cuwortho favent. Nam quod ait, animas post discessum a corpore custodire characterem corporis, intelligendum est de characteribus, et notis, quibus animae a celeris spiritibus ad corpora informanda minime destinatis, et ab aliis animabus distinguuntur, nimirum, de ordine quem ad determinata corpora dicunt (6).

974. Ad octavum respondemus, miram esse Cudworthi audaciam in contorquendo S. Petri textu. Ubinam enim Petrus ait, spiritum, sive animam Christi fuisse vivificatam? *Vivificatus*, inquit, *spiritu*; et praemiserat: *mortificatus quidem carne*. Non

---

(1) § 967. Vid. Tom. 2. § 86.

(2) Lege S. Thom. Suppl. q. 77. a. 1. ubi congruentiam affert; quare resurrectio mortuorum usque ad finem mundi sit differenda. (3) 1. p. q. 89. a. 1.

(4) S. Augustinus l. 4. de orig. ani. c. 16. „ Dicis, *ait*, membra hic animae describuntur; et vis per oculum totum corpus intelligi, quia dictus est elevare oculos suos, per linguam fauces, per digitum manum. Quid autem caussae est, ut nomina ista membrorum in Deo tibi corpus non faciant, in anima faciant? An vero quando de creatura dicuntur, proprie accipienda sunt; quando autem de Creatore, tropice, atque translate? Pennas itaque corporeas daturus es nobis, quoniam non Creator, sed creatura, idest, homo dicit Psal. 138. *Si assumpsero pennas meas diluculo* „.

(5) § 738. (6) Vide Massuetum in Not. ad cit. Irenaei locum.

ergo spiritus Christi fuit vivificatus; sed caro mortificata fuit vivificata spiritu, in hoc autem spiritu Christus veniens spiritibus qui in carcere erant, praedicavit. Nullus autem est veterum Christianorum, qui Petri testimonium explicarit, ut Cudwothus detorquet, nec ullum ipse protulit, prolaturus certe, si quem reperisset.

975. Ad nonum jampridem responderat S. Thomas (1). explicando priora Apostoli verba: ,, Conditio, *inquit*, desiderii est ,, naturalis, retardans desiderium gratiae, quia vellemus inveni- ,, ri vestiti, et non nudi, idest, ita vellemus quod anima per- ,, veniret ad gloriam, quod corpus non corrumperetur per mor- ,, tem. Cujus ratio est, quia naturale desiderium inest animae, ,, esse unitam corpori, alias mors non esset poenalis: et hoc est, ,, quod dicit: *Nam et qui sumus in hoc tabernaculo*, idest, qui ,, habitamus in hoc mortali corpore. 2. Pet. 1. Scio, quod ve- ,, lox sit depositio tabernaculi mei; *ingemiscimus*. . . *gravati*, ,, quasi aliquo existente contra desiderium nostrum, eo quod ,, non possumus pervenire ad gloriam, nisi deponamus corpus: ,, quod est ita contra naturale desiderium, ut dicit Augustinus, ,, quod nec ipsa senectus a Petro timorem mortis auferre potuit. ,, Et ideo dicit: *eo quod nollumus spoliari*, scilicet, taberna- ,, culo terreno; *sed super vestiri*, *gloria supervestiri*, gloria su- ,, percaelesti. . . Subdit modum, quo fieri vellet, dicens: *ut obsor- ,, beatur, quod mortale est a vita;* quasi dicat: non sic superve- ,, stiri volumus, quod corpus remaneat mortale, sed ita quod gloria ,, auferat ex toto corruptionem corporis absque corporali disso- ,, lutione ,,. Verba igitur Apostoli ne quidem leviter tangunt quod dicitur de corporibus aethereis semper animabus conjunctis. Nam quod volumus supervestiri, indicat desiderium gloriae caelestis, quam consequi vellemus sine corporis dissolutione. Quod autem Apostolus ait *de pignore spiritus* quod Deus dedit nobis, intelligendum est, non de corpore aethereo animae conjuncto, sed de Spiritu Sancto caussante in nobis certitudinem hujus rei, quam impleri desideramus, ut idem S. Thomas exponit (2).

976. Posteriora Apostoli verba, ut idem S. Doctor advertit (3), jampridem nonnullis, ut novissime Bonneto, occasioni fuerunt dicendi, *resurrectionem mortuorum esse naturalem, propter hoc quod Apostolus hic resurrectionem comparat pullulationi seminis, quae est naturalis.* Respondet autem idem Angelicus: ,, Non intendit hic probare Apostolus, quod resurrectio sit naturalis per ,, hoc quod semen naturaliter pullulat: sed intendit hic mani- ,, festare per exempla quaedam, quod non sit eadem qualitas

(1) In c. 5. 2. Cor. lect. 1. (2) Ibid. lect.
(3) In c. 15 1. Cor. lect. 5.

„ corporum resurgentium et corporum morientium... quia seminatur nudum semen, pullulat autem ornatum herba, et aristis, et hujusmodi. Et s milites corpus humanum aliam qualitatem habebit in resurrectione, quam nunc habet . . . Est autem differentia inter resurrectionem humani corporis et pullulationem seminis: „ nam resurget idem corpus numero, sed habebit aliam qualitatem, sicut infra dicit Apostolus, quod *oportet corruptibile hoc induere incorruptionem* ... sed in pullulatione nec est eadem qualitas, nec idem corpus numero, sed solum idem specie. Et ideo signanter Apostolus de pullulatione loquens dixit: „ *Non corpus quod futurum est, seminas*; dans intelligere, „ quod non sit idem numero „. Similitudo igitur Apostoli longissime abest a *evolutione* Bonnetiana, multoque magis a conficto corpore spirituali ab initio collocato in corpore animali. Ut praetereamus, *evolutionem*, qua nonnulli explicare contendunt propagationem sive plantarum, sive animalium, jam fuisse a nobis demonstratam (1) et fictitiam, et absurdam.

QUAESTIO XX.

De commercio animae cum corpore.

977. Ex unione animae cum corpore sequitur eorum commercium, de quo pluribus disserit Wolfius (2), sed longe ante disseruerant SS. Augustinus (3), et Thomas (4). Videmus enim, ex apprehensione animae transmutari corpus, et econtra corporis transmutationem redundare in anima. Sic corpus assidua meditatione defatigatur; et econverso, defatigato corpore, anima redditur minus apta ad meditandum. Hujusce commercii rationem reddituri Philosophi, tria excogitarunt systemata, 1. quod vocatur *Assistentiae*, et *caussarum occasionalium*, sive Malebrancianum, 2. quod dicitur *Harmoniae praestabilitae*, sive Leibnitianum: 3. quod denominatur *Influxus physici*. De quibus singillatim.

ARTICULUS I.

Utrum per systema caussarum occasionalium recte explicetur commercium animam inter, et corpus.

978. In systemate caussarum occasionalium, cujus falsita-

---

(1) Tom. 4. § 832. (2) Phil. Empyr. c. ult.
(3) l. 14. de Civ. c. 23. sq. et l. 11. de Trin. c. 4. et l. 8. Confess. c. 9.
(4) q. 26. de ver. a. 10.

tem supra demonstravimus (1), ita explicatur commercium inter animam, et corpus, ut negata utrique quacumque vera agendi vi, Deus solus, occasione talium, vel talium impressionum in organis corporeis, producat in anima tales, vel tales perceptiones, et appetitiones, et occasione talium, vel talium perceptionum, et appetitionum animae, producat tales vel tales in corpore motus; sicque mutationes fiant harmonicae inter animam, et corpus. Hoc systema invexit Malebrancius (2), amplexatusque fuit Franciscus Lamy (3), simul cum aliis Cartesianis, quorum quidam *rigidum occasionalismum* sunt sequuti, pressius Malebrancio adhaerentes; quidam professi sunt *tolerabiliorem*, animae, scilicet, concedentes volendi vim.

979. Videtur autem cum Malebrancio dicendum I. quia cum corpora vi sese movendi sint destituta, nonnisi a mentibus moveri queunt. Expendentes autem ideam quam habemus de mentibus finitis, nullam videmus connexionem necessariam inter illarum voluntatem, et motum ullius corporis, immo videmus, nullam esse posse ejusmodi connexionem. Si ergo philosophemur ex ideis quas habemus, concludere oportet, neque corpus in mentem finitam agere posse, neque mentem finitam in corpus, sed actiones illas mutuas unice in Deum referri debere, licet occasione accepta a corpore; et a mente, in quibus producuntur.

980. II. Nec ipse Deus communicare hominibus potest potentiam movendi corpora: *ac certe*, inquit Malebrancius (4), *qui existimant, quam habemus, movendi brachium, esse veram potentiam, debent fateri, Deum posse etiam communicare cum mentibus potentiam creandi, annihilandi, faciendi omnia possibilia, uno verbo, Deum posse illas reddere omnipotentes.*

981. III. Nullus est homo, qui sciat, quid sit necessarium ad movendum, non dico brachium, sed unum ex digitis suis ope spirituum animalium; quis enim scit, quomodo ii spiritus mittendi sint versus quosdam nervos, et quosdam musculos, ut inflentur, et contrahantur, Ne ipsis Anatomicis quidem haec sunt plane explorata, multoque minus aliis hominibus, qui ne-quidem sciunt, an habeant spiritus; qui tamen facillime brachia, et digitos movent. Hi igitur motus non ab hominibus fiunt, qui modum ignorant, quo fieri debent, sed a solo Deo, cui omnia perspecta sunt (5).

---

(1) § 116. (2) De inquis. ver. l. 6. par. 2. c. 3.

(3) In l. *De la connoissance de soy même.* (4) loc. cit.

(5) Haec sunt Malebrancii argumenta levissima in re tam gravi. Vide loc. cit. et illustrat. ad l. 6.

Prop. *Systema caussarum occasionalium, I. neque explicat commercium animae cum corpore, II. neque congruit cum rectae Philosophiae, Fideique dogmatibus.*

982. Ostenditur 1. p. ratione S. Thomae (1). Anima commercium habet cum corpore ratione unionis cum ipso corpore; nisi enim esset unita corpori, nullum inter ipsam, et corpus posset esse commercium. Non autem corpori unitur ut sit; alioqui non esset, cum a corpore separatur. Unitur igitur, ut operetur. Posito autem systemate caussarum occasionalium, anima in corpore nihil omnino vere operaretur, sed Deus tantum operaretur omnia. Nullum ergo esset commercium inter animam, et corpus (2).

983. Praeterea, hoc sistema non attingit caussam proximam commercii inter animam, et corpus, sed ipsum reducit ad primam caussam tantum. Sic autem non magis explicatur ratio proxima commercii, quam si quis quaesitus, qua ratione v. g. magnes trahat ferrum; aut arbores flores, et poma ferant; responderet, quia Deus ita vult, et effectus illos producit. Hac enim una responsione, si satis foret, explicari facillime universa naturae phaenomena possent. *Si quis*, ait S. Thomas (3), *quaerenti, quare lignum est calefactum, respondet, quia Deus voluit, convenienter quidem respondet, si intendit reducere quaestionem in primam caussam, inconvenienter vero, si intendit omnes alias excludere caussas (4).* Malebrancius autem explicaturus commercium inter animam, et corpus, omnes alias exclusit caussas, et in unam primam Caussam reduxit quaestionem.

---

(1) 1. p. q. 81. a. 4.

(2) Nec satis est, si Malebrancius dicat, animam esse caussam occasionalem motionum, quae fiunt in corpore. Nam 1. sequeretur, unionem animae cum corpore, non esse veram; non enim anima uniretur corpori, ut vere ageret. 2. explicandum esset, qua ratione anima foret caussa occasionalis earum motionum. Si enim dicatur caussa occasionalis, quia determinat motionem Dei, explicandum erit, an ea determinatio aliquid sit, an nihil? Si nihil; ergo anima ne quidem caussa occasionalis erit. Si aliquid, hoc vel erit activum, vel passivum tantum. Si passivum; non ergo anima determinabit Dei motionem, sed ipsa determinabitur; si activum; ergo anima non est quacumque virtute activa destituta. 3. Si anima ideo caussa occasionalis dicitur, quia Deus ex motione, quam caussavit in anima, movetur ad caussandam motionem in corpore, ut sane Malebrancius intendit, jam revera anima nihil operatur in corpore; ideoque nulla potest reddi ratio, quare uniatur corpori. Nam aeque Deus posset ex motione caussata in anima etiam non coniuncta cum corpore, caussare motionem in corpore, et econtra. Non ergo adsignatur vera caussa physica unionis animae cum corpore.

(3) In l. de caus. lect. 18.

(4) Cicero l. de divinat. *Magna*, inquit, *stultitia est, earum rerum Deos facere effectores, caussas rerum non quaerere.* Consule Fortunatum a Brixia Metaph. par. 2. §. 15. et Boehmium Psychol. §. 634. in schol.

984. Altera prop. pars demonstratur ex absurdis quae contra rectae Philosophiae, ac Fidei dogmata sequuntur, adhibita Malebranciana ratione explicandi commercium per caussas mere occasionales. Cum enim hoc systema omnem agendi vim substantiis creatis, ipsisque mentibus adimat, libertatem animorum omnino destruit; meritum, ac demeritum tollit; inutiles reddit leges, injuriam irrogat Divinae Sapientiae, Perfectioni, ac Bonitati, ut ex supra dictis (1) perspicuum est. Nam si Deus omnia agit in anima, et in corpore; nulla est actio vere talis neque animae neque corporis. Utrumque igitur mere passive se habet. Quare nec in anima ulla actio libera, nec in corpore ullus esse poterit motus voluntarius. Fac ergo, quempiam furari: in furto duplex est actus, alius internus, voluntatis scilicet accipiendi rem alienam; alius externus, manus videlicet rem alienam accipientis. Si tam volitio, quam motus manus unice est a Deo; qua ratione poterit furtum homini imputari? Quod autem de furto dicimus, dicendum quoque est de quolibet actu moraliter bono, vel malo.

985. Insuper, cum cogitatio, auctore Malebrancio, constituat essentiam mentis humanae, ut dictum est (2), si nulla in anima esset vis agendi, nulla inesset ei cogitatio, ideoque nulla essentia; itaque anima non esset: nam quomodo sine essentia potest res esse? Si autem cogitatio quam Deus producit in anima, dicatur pertinere ad ejus essentiam, petimus, an illa cogitatio sit ipse Deus, vel aliquid a Deo distinctum? Si ipse Deus, animae essentia erit ex Dei substantia. Si aliquid a Deo distinctum, explicandum erit, quid illud sit, an substantia an accidens? Accidentia autem ex Malebrancio non distinguuntur a substantia. Erit igitur illa actio ipsamet substantia animae. Quomodo ergo actio ad animam non pertinebit, si est ipsamet anima? Merito igitur Jaquelotius (3): *Systema* ait, *caussarum occasionalium majoribus adhuc difficultatibus laborat. Nam in eo Deus agit omnia: creaturae nonnisi umbrae sunt vanae, et entia actionis expertia. Quid ergo virtutibus, et vitiis fiet? An credi oportet, Deum ad adspectum Betsabaeae in anima Davidis ideam concupiscentiae excitasse, et in animas Pharisaeorum impressisse ideas blasphemiae contra Spiritum Sanctum, cum daemones viderent ex corporibus daemoniacorum ejectos? Quocumque effugio, aut quacumque subtilitate utamur, res huc semper redit.*

986. Ad primum respondemus, haud esse mirum, quod Malebrancius nullam viderit connexionem inter animam moventem corpus, et corpus motum. Vidisset utique, si minus suis confisus

---

(1) §. 116. sqq.
(2) Vide quae diximus supra pag. 51. sqq. in not.
(3) In l. *Conformité de la foi avec la raison*, pag. 381. sq.

viribus, libros legisset, qui eum avertere ab errore poterant (1). Tam arcta est connexio animam inter, et corpus, ut unum constituant hominem. Quid ergo prohibet, quominus anima in corpus agere, et corpus motum ab anima, mutationes aliquas facere in ipsa possit, si adeo arcte conjuncta sunt?

987. Ad secundum dicimus, oppido Malebrancium falli, cum potentiam movendi corpora confundit cum potentia creandi, et in nihilum redigendi, et cum ipsa Dei omnipotentia. Nihil tale requiritur, ut manum moveam ad scribendum, pedes ad ambulandum. Sat est, si manum, et pedes habeam, et velim scribere, vel ambulare. Non creatur motus, cum corpus movetur, nec in nihilum redigitur, cum corpus quiescit. Motus sit in subjecto, et subjectum perstat, cum definit motus. Malebrancius ergo nescivit quid esset creatio, quidve annihilatio.

988. Ad tertium responsio patet ex dictis (2).

ARTICULUS II.

Utrum systema Harmoniae praestabilitae aptum sit ad explicandum commercium animam inter, et corpus.

989. Etsi de hoc systemate multa diximus in Logica (3) refutantes Leibnitii sententiam de origine idearum; proprius tamen hic locus est, ut de eo differamus. Itaque Leibnitii sententiam ita complexus est Wolfius (4): *Anima ita est a Deo creata, ut vi sua sine ope externae cujusvis caussae omnes suas perceptiones, et appetitiones continuata serie sibi producat, ita ut posterioris perceptionis, aut appetitionis ratio sufficiens contineatur in antecedente perceptione, vel appetitione. Et corpus ita compactum, et constitutum est, ut per se solum ex legibus motus sine ulla animae ope sibi producat omnes motiones itidem continuata serie, ut semper posterioris mutationis ratio sufficiens sit in praecedente. Quocirca etiamsi nullum esset corpus, anima eadem continuata serie omnes eas perceptiones, et appetitiones, quas nunc habet, producere sibi posset; et sublata omni anima, corpus eadem continuata serie omnes motus suos sibi crearet.* Sunt enim in hoc systemate anima, et corpus duo *auto mata*; anima quidem *automa* spirituale, corpus vero *automa* materiale.

(1) Fontenelius in *Elogio Malebrancii*: „ Non multa, inquit, legerat, multa „ tamen didicerat. „ Nemini ergo mirum erit quod decem uno tenore versus num- „ quam sine fastidio legere potuerit. S. Hieronymo magnae vertitur laudi, quod nullum fuerit Scriptorum genus, in quo non esset diligentissime versatus. Malebrancius autem moleste ferebat vel decem versuum lectionem; scilicet, suis praeiudiciis implicatus, nulla evadendi spes affulgebat ex lectione doctiorum librorum.

(2) §. 862. (3) Tom. 1. §. 386. sqq.

(4) Psychol. rat. sect. 3. §. 313. sqq.

Vidit autem Deus in infinita possibilium animarum, et corporum multitudine, quaenam animae, et quaenam corpora haberent operationes congruas: et eas animas his corporibus conjungere *praestabilivit*, quae invicem habebant operationes *harmonicas*. Haec est *Harmonia praestabilita* Leibnitii (1), quem Wolfius, Bulfingerus, Thummigius, Mejerus, aliique sequuti sunt. At vero ipsum impugnarunt Foucherius, Clarkius, Baelius, Tourneminius, Stahlius, Richterus, aliique magno numero, praesertim Fortunatus a Brixia (2), qui multas hujus systematis absurdas consequutiones ostendit.

990. Videtur autem cum Leibnitio dicendum, 1. quia *Harmonia* rerum omnium inter se, conformis est divinae sapientiae, cujus opera sunt maxime harmonica. Admitti ergo debent etiam inter operationes animae, et corporis. Deus igitur animam ita creavit, ut ipsa sibi producere, sibique repraesentare ordinate debeat quidquid transigitur in corpore; et vicissim corpus ea ratione, ut ex se facere debeat quod ab anima percipitur (3).

991. II. Post tempora Cartesii non modo detectum est, quantitatem virtutis absolutae diversam esse a quantitate motus; sed insuper eamdem directionem conservari in omnibus simul corporibus, quae inter se agere supponuntur, quocumqne modo sibi mutuo occurrant. Quae quidem lex habere locum non potest, si ponatur corpus ab anima moveri, ac dirigi (4).

992. III. Systema *harmoniae praestabilitae* miracula superflua removet. Deus ergo, qui nihil superfluum facit, illud elegit (5).

993. IV. Idem systema simplicissimum est, et maxime uniforme; ejus enim ratio facile reddi potest, conducitque ad rationem aliarum rerum reddendam. Viae autem Dei simplicissimae sunt, et maxime uniformes, quia Deus vias eligit mutuo se quam minimum limitantes. Admittendum est igitur tale systema (6).

---

(1) Eam Leibnitius docet in Princ. Phil. §. 81. sqq. Et *Consid. sur les princ. de vie*, etc. Et *Eclairciss. du noveau Syst. de la commun. des substances* Et *Eclaircis. sur l' union de l' ame et du corps*. Et *Princ. de la Grace*. Et in Theod. par. I. §. 62. et alibi saepe. Putat autem eam explicasse exemplo petito ex duobus horologiis perfecte unisonis. Quod potest, inquit, fieri tribus modis 1. ut unum in alterum influat. 2. ut peritus artifex eis semper adsistat. 3. ut horologia ita sint fabricata, ut perfecte sibi respondeant. Loco pendulorum ponit animam, et corpus. Excludit autem viam influxus, quod nequeat concipi quomodo particulae materiales transire possint ex una in alteram harum substantiarum. Excludit assistentiam, ne ponatur interesse *Deus ex machina* Inde infert, locum non superesse, nisi *Harmoniae*. Arbitratur Dutens *Orig. des dècouvertes* etc. par. 3. c. 5. §. 327. Leibnitium mutuatum ideam hujus systematis fuisse a Plotino Enn. 1. l. 9. Certe de anima quod sit *harmonia*, et de *harmonia* inter corpus, et animam, loquuti fuerunt veteres Philosophi, quorum meminit Aristoteles l. 1. de ani. Vide S. Thomam ibid. lect 8. sq.

(2) Metaph. par. 2. §. 160 sqq.

(3) Leibnitius Theod. §. 62. (4) Ibid. §. 61.

(5) Ibid. §. 208. (6) Ibid.

994. V. Homines possunt construere machinas, quae quasdam actiones humanas aemulentur. Multo ergo magis potuit Deus construere hominis machinam, quae mechanice peragat omnia (1).

Prop. *Systema harmoniae praestabilitae I. neque explicat commercium animae cum corpore. II. neque cohaeret cum ipsis Leibnitianis, et Volfianis principiis: III. multis autem magnisque absurdis viam aperit.*

995. Prob. 1. p. Ac primum quidem systema *harmoniae praestabilitae* supponit id quod est in quaestione. Cum enim quaerimus de commercio animam inter, et corpus, quaerimus rationem, quare his positis perceptionibus, et appetitionibus animae, tales sint motiones in corpore; et quare his positis motionibus in corpore, tales sint perceptiones, et appetitiones in anima. *Harmonistae* vero supponunt, singulas perceptiones, et appetitiones animae respondere singulis motionibus corporum, et econtra. Supponunt ergo id de quo quaeritur quomodo fiat. Ajunt, animam vi sua producere sibi continuata serie omnes perceptiones, et appetitiones; et corpus similiter producere sibi omnes mutationes. Si quis haec neget, quomodo probant? quia anima, inquiunt, non indiget ope cujusvis externae caussae, nec corpus indiget ope animae. Atqui id omnino est, de quo quaeritur, an videlicet corpus ope animae indigeat, ut moveatur, et an possit corpus mutationem aliquam facere in operationibus animae. Palam igitur est, *harmoniam praestabilitam* esse meram, puramque petitionem principii (2). Hoc igitur systema est omnino fictitium, neque commercium explicat (3).

996. Deinde hoc systema eodem ferme laborat vitio, quo systema *caussarum occasionalium*; reducit enim phaenomenum in solum Deum. Nam si quis quaerat, quare haec anima hanc continuatam habeat seriem suarum perceptionum, et appetitionum;

---

(1) Ibid. §. 188.

(2) Non abs re Clarkius *Quatrieme replique* § 31 ait: „ L' harmonie préétablie „ n' est qu' un mot, ou un terme d' art, et elle n' est d' aucun usage pour expliquer la cause d' un effet si miraculeux. *Harmonia praestabilita nihil est praeter verbum, et terminum artis, nec ullum habet usum ad explicandam caussam effectus adeo mirabilis.*

(3) Indicavit hanc rationem S. Thomas 1. de ani lect. 9. *Harmonia*, inquit, *non movet, imo relinquitur ex movente, et sequitur; sicut ex motu chordarum, qui est per musicam, relinquitur harmonia, quaedam in sono . . . Ergo si harmonia relinquitur ex harmonizatore, oportebit ponere aliam animam, quae harmonizet.* Nam si *harmonia* non est neque ab hac anima, neque ab hoc corpore, quorum operationes sunt *harmoniae;* oportebit esse aliam caussam *harmoniae.* Et cum haec sit intrinseca, quia ex harmonia animae, et corporis sit homo; necesse erit ponere aliam animam, a qua sit *harmonia*; vel si operationes corporis, et animae supponantur *harmonicae* seipsis, supponitur quaestio de ejus *harmoniae* intrinseco principio

et quare hoc corpus hanc habeat continuatam suarum motionum seriem, quae *harmonice* respondeant operationibus animae; *Harmonistae* respondent, quia anima ita est a Deo creata, et corpus ita est a Deo constitutum. Ipsa unio hujus animae cum hoc corpore est ex Dei *praevisione*, quainter infinita possibilia vidit, operationes huius animae respondere motionibus huius corporis, et idcirco hanc animam huic corpori univit. Commercium ergo explicatur per solam Dei voluntatem, quae animam, et corpus ita creavit, atque univit, tamquam duo *automata*, ut eo modo operarentur, quem Deus novit vi suae praescientiae certo futurum. Quae sane non est philosophica explicandi ratio, ut dictum est (1), et fere in *Occasionalistarum* sententiam recidit (2). Etenim quis umquam diceret, satis explicari magnetismum v. g. per hoc tantum quod Deus hanc in magnete, et in ferro motionum seriem posuerit, et ex earum *praevisione* voluerit, ferrum coniungi cum magnete? Quanto igitur minus per series operationum animae, et motionum corporis a Deo dispositarum, et praevisarum, explicari poterit utriusque substantiae commercium (3)?

997. Praeterea in systemate *harmoniae pra estabilitae* nulla reddi ratio potest intrinsecae unionis animae cum corpore. Non quidem animae: nam anima vel uniretur corpori, ut esset; vel ut operaretur. Non ut esset; cum enim sit immaterialis, in suo esse non pendet a corpore. Sed neque ut operaretur; quandoquidem, ut *Harmonistae* docent, anima omnes suas perceptiones, et appetitiones sibi produceret continuata serie, etiamsi nullum esset corpus. Nulla ergo esset ratio, quare anima intrinsece uniretur corpori. Similiter nulla esset ratio unionis intrinsecae corporis cum anima; non enim corpus uniretur animae, ut esset, quia esse haberet independens ab anima; neque ut operaretur;

---

(1) §. 983.

(2) Baelius in Dict. art. *Rorarius*. Leibnitio opposuit exemplum navis, quae posset per *harmoniam praestabilitae*, fine ulla gubernatoris directione portum attingere. Respondet Leibnitius *Relique aux reflex. contenues dans la seconde édit. du Dict.Crit. de M. Bayle*, nullam in ea re absurditatem esse, posito quod Deus in navi poneret facultatem explicabilem per leges Mechanicae, imo ait' id fieri posse virtute agentis creati intellectu praediti. At si huius creati agentis virtute navis dirigeretur per mechanicas leges ad portum, jam directio navis non esset absque ullo gubernatore; ipse enim agens, qui ad mechanicae leges motum navis conformasset, navem dirigeret. Haberetur ergo caussa proxima directionis. Si autem Deus eam facultatem posuisset in navi ex praevisione motuum harmonicorum, qui futuri erat explicabiles per leges mechanicas; quis non videt, motum navis ad portum unice fore ex voluntate Dei ita disponentis partes mecanicas, ut motus essent *harmonici?*

(3) *Omne corpus mixtum harmoniam habet*, inquit S. Thomas l. 2. con. Gen. c. 61. *nec harmonia potest movere corpus, aut regere ipsum, vel repugnare passionibus*. Haec ergo omnia non ab anima praestarentur, sed a solo Deo, si commercium animae, et corporis per solam *harmoniam* explicetur. *Harmonia* etiam intenditur, et remittitur, ut ibid. S. Thomas advertit. Quae erit autem huius intensionis, et remissionis caussa?

quia easdem motiones sibi produceret, etiamsi nulla esset anima. Nulla ergo esset unio intrinseca inter animam, et corpus. (1). Commercium autem animae cum corpore in ea unione fundatur. Nullum ergo esset tale commercium. Systema igitur *harmoniae praestabilitae* illud non explicat (2).

998. Prob. 2. p. Principium fundamentale *Harmonistarum* praesertim Leibnitii, et Wolfii est principium *rationis sufficienitis*. *Harmonia* autem *praestabilita* hoc principio destituitur. Nam si quae esset *ratio sufficiens*, cur positis in corpore dederminatis motionibus, sequerentur in anima determinatae perceptiones, et appetitiones, ea ratio vel esset in corpore, vel in anima, vel in caussis creatis exterioribus, vel tandem in Deo. In corpore esse non potest: nam eodem modo, per *Harmonistas*, sequerentur determinatae perceptiones, et appetitiones in anima, etiamsi nullum extaret corpus Non ergo motiones corporis essent *ratio sufficiens* determinatarum perceptionum, et appetitionum animae. (3) Nec etiam in anima ea ratio potest esse; cum enim, *Harmonistis* docentibus, in corpore eadem essent determinatae mutationes, etiamsi nulla existeret anima, nequiret in anima esse *ratio sufficiens*, cur ex deter-

---

(1) Vide S. Thomam 1. p. q. 84. a. 3.

(2) Intrinsecam unionem animae cum corpore Leibnitius non negat. Nam in Diss. de confor. Fidei cum ratione §. 55. *Admitto*, inquit *veram unionem inter animam, atque corpus, quae ex duobus illis faciat suppositum*. Et licet addat: *Haec unio est metaphysica*: non potest tamen negare, quin sit realis. Nam, ut recte Tournеminius (Vide Tom. . Opp. Leib. par 1. pag. 259.) „ cette union n' est pas une idée „ métaphysique. Le corps est réellement, et physiquement uni à l' ame, plus que „ deux horloges parfaitement semblables ne sont unies. Le rapport des mouvemens „ du corps aux pensées, et aux affections de l' ame, ne peut jamais passer que pour „ une suite de l' union. et quoique M. Leibniz explique ce rapport plus heureuse- „ ment que les Cartésiens, il n' explique point du tout l' union „. Haec unio non est conceptus metaphysicus. Corpus realiter, et physice est animae unitum magis quam duo horologia perfecte similia sunt unita. Relatio motionum corporis ad perceptiones affectionesque animae haberi numquam poterit, nisi ut consequutio unionis. Et licet Leibnitius hunc ordinem melius quam Cartesiani explicet, nullo tamen modo explicat unionem. Nam si haec anima unitur huic corpori, quia operationes ejus sunt praevisae a Deo conformes motionibus corporis; non magis anima, et corpus uniuntur, quam duo horologia perfecte similia, et unio est mere extrinseca. Quomodo igitur ex anima, et corpore fiet unum suppositum, et una persona? An duo illa horologia quamlibet perfectissimo similia, sic poterunt uniri, ut ex eis duobus fiat unum suppositum? Hinc patet, exemplum pendulorum a Leibnitio adhibitum, ineptissimum esse; non enim duo horologia unisona ita uniuntur, ut ex eis fiat unum horologium, quemadmodum ex anima et corpore sit unus homo.

(3) Videtur S. Thomas hanc rationem innuere 1. de ani lect. 9. Quicumque, ait assignat definitionem seu naturam rei, oportet, quod assignatio, si sufficiens est, conveniat operationibus, et passionibus illius rei; tunc enim definitur optime quid est res, quando nos non solum cognoscimus substantiam et naturam ipsius rei, sed etiam passiones, et accidentia ejus. Si ergo anima est harmonia quaedam, oportet, quod per cognitionem harmoniae deveniamus en cognitionem operationum, et accidentium animae. Sed hoc est valde difficile, ut puta, si velimus actiones animae in harmoniam referre. Cujus enim harmoniae erit sentire, et cujus amare, aut odire, aut intelligere?

minatis perceptionibus animae sequerentur determinatae motiones in corpore. In aliis caussis creatis exterioribus frustra quaereretur ea *ratio sufficiens*, quandoquidem anima, et corpus, ut *Harmonistis* placet: (1), *sine ope externa cujusvis caussae* suas operationes, et motiones producunt. *Ratio* ergo *sufficiens* quaerenda esset in sola Dei praescientia, et voluntate, qua praevidit, atque disposuit, huic animae quae has determinatas perceptiones, et appetitiones sibi debebat producere, unire hoc corpus mechanice determinatum ad has motiones sibi producendas, quae *harmonicae* essent operationibus animae. Atqui Leibnitiani, et Wolfiani nolunt, *rationem sufficientem* rerum ultimo resolvi posse in solam Dei praescientiam, et voluntatem, ut supra dictum est (2). Ex principiis ergo suis coguntur deserere *Harmoniam praestabilitam* (3).

999. Prob. 3. pars. Ex systemate *Harmoniae praestabilitae* sequitur 1. animam non esse intrinsece unitam corpori, ut demonstratum est (4); neque proinde ex anima, et corpore posse fieri *unum per se*: nam ex duabus rebus quae tantum extrinsece sunt unitae, fieri non potest *unum per se* (5).

1000. Sequitur 2. animam non esse *per se, et essentialiter* formam humani corporis; si enim corpus humanum ab anima neque esse accipit, neque perfectionem habet; qua igitur ratione

---

(1) Vide a. 998. (2) §. 371.

(3) Multa dicere possemus de Wolfii contradictionibus in re de qua agimus. Conferatur Fortunatus a Brixia loc. cit. §. 179. sqq. qui eas recenset. Nos iis relictis, ne nimii simus, petimus ex Wolfianis, an systema *Harmoniae praestabilitae* sit ab eis demonstratum? Si demonstratum dixerint, a ceteris Philosophis irridebuntur. Si ergo non est demonstratum, non excedet ad summum probabilitatis limites. Atqui Wolfio docente Log. § 578. probabilis propositio est, cum praedicatum subiecto tribuitur ob *rationem insufficientem*. Igitur etiamsi *Harmoniae praestabilitae* systema esset probabile, destitueretur *ratione sufficiente*. Per *Harmonistas* autem nihil debet admitti sine *ratione sufficiente*. Igitur ex eorum principiis rejiciendum est systema *Harmoniae praestabilitae*. (4) § 997.

(5) Leibnitius, qui horologiorum exemplo fuerat usus ad *harmoniam* explicandam, facti veluti poenitens in *Eclairciss. du nouveau syst. de la commun. des substances* ad Foucherium ait: L'unité d'une horloge, dont vous faites mention, est tout autre chez moi que celle d' un animal: celui-ci pouvant être une substance donnée d'une véritable unité, comme ce qu' on appelle *moi* en nous; au lieu qu'une horloge n'est autre chose qu' un assemblage ,,. *Unitas horologii, cujus meministi, est apud me omnino diversa ab ea animalis: cum hoc possit esse substantia praedita vera unitate, sicut est illud quod in nobis appellatur* ego; *horologium autem nihil est aliud, quam quoddam aggregatum*. Bene habet. Quid ergo probat harmonia duorum horologiorum ad ostendendum commercium inter animam, et corpus, si etiam unum idemque horologium veram non habet unitatem? Quod si id quod in nobis dicitur *ego*, est substantia praedita vera unitate: haec autem substantia est composita ex anima, et corpore; oportet esse aliquod uniens, et ita uniens, ut efficiat id quod vocatur *ego*. Quomodo autem id fiet per solam extrinsecam unionem? Nam si neque corpus ab anima, neque anima a corpore pendent in essendo, et in operando, non potest unio esse nisi tantum extrinseca, ut in duobus horologiis, quorum motus sunt harmonici, nec unum influit in aliud.

anima erit *per se*, *et essentialiter* humani corporis forma? praesertim quia, ut *Harmonistae* loquuntur, corpus idem esset, easdemque mutationes subiret, quamquam nulla exstaret anima. Nihil ergo anima adferret corpori, cum ei uniretur. Quomodo igitur esset ejus forma *per se*, *et essentialiter* (1)? Perspicuum est ergo, *Harmoniam praestabilitam* adversari Ecclesiae decretis, quibus damnata est tamquam haeretica sententia adserens, animam rationalem non esse *per se*, *et essentialiter* humani corporis formam, ut supra dictum est (2).

1001. Sequitur 3. systema *harmoniae praestabilitae* directe adversari libertati operationum animae, cum in seipsa, tum relate ad corpus. Atque in seipsa quidem; Leibnitius enim statuit, animam ita esse a Deo conjunctam corpori, ut perceptionibus, et appetitionibus animae respondere debeant motiones corporis; in hoc enim *harmonia praestabilita* consistit. Jam vero motiones corporis non essent in potestate animae: nam corpus easdem, Leibnitio auctore, motiones haberet, etiamsi nulla exstaret anima. Ergo *harmonicae* perceptiones, et appetitiones animae non essent in potestate animae, ut illas poneret, vel non poneret. Fac enim animam posse ponere perceptiones, et appetitiones, quae non respondeant motionibus corporis, jam omnis sublata esset *harmonia praestabilita*. Ut ergo haec subsistat, necesse omnino est, non posse animam alias perceptiones, et appetitiones habere, nisi illas, quae motionibus corporis respondent, alioqui sublata *harmonia*, neque haec anima huic corpori, neque hoc corpus huic animae conjungeretur. Fieri autem non potest, ut operationes sint liberae, nisi anima ita illas ponat, ut in potestate habeat eas non ponendi; in hoc enim libertas consistit, ut infra dicemus. Patet ergo, in systemate *harmoniae praestabilitae* destrui libertatem operationum animae in seipsa (3).

---

(1) Ex ipsius Leibnitii sententia, forma substantialis dicitur *vis primitiva*. Nam in *Syst. nouveau de la nat. etc.* loquens de *formis substantialibus*, quas restituit: „ „ Je trouvai, *inquit*, que leur nature consiste dans la force . . . Je les appelle *Forces* „ *primitives*, qui ne contiennent pas seulement *l'acte* ou le complement de la pos- „ sibilité, mais encore une *activité* originale „. *Inveni, earum naturam consistere in vi* ... *Eas appello vires primitivas, quae non continent solummodo actum, sive complementum possibilitatis, sed etiam activitatem originalem*. Fatente igitur Leibnitio, ut anima esset humani corporis forma, deberet non solum esse *actus*, et *complementum* corporis, sed esse ejus *activitas originalis*. In systemate autem *harmoniae praestabilitae* anima nullam dat *activitatem* corpori, quod eodem modo movereretur, etiam nulla existente anima. Luce igitur meridiana clarius est, animam in hoc systemate non esse humani corporis formam.

(2) §. 931.

(3) Francisco Lamy, qui ex hac parte Leibnitium oppugnarat, in *Response aux objections de l'Auteur du livre de la connoissance de soi même*, respondet liberam esse animam, *etiamsi status praesens sit naturalis sequela status praecedentis, et quamquam unaquaeque perceptio praecedens influat in sequentes conformiter ad leges ordinis, qui aeque est inter perceptiones, ac inter motiones*. Nolumus de hisce

1002. Multo magis destruitur libertas operationum animae relate ad corpus. Si enim motiones omnes corporis fiunt vi solius mechanismi, et ita fiunt, ut etiamsi nulla existeret anima, eodem modo fierent; palam est, eas omnes esse necessarias, nec ullo modo ab anima pendere. Qua igitur ratione poterunt esse liberae (1)?

Leibnitii propositionibus, quas Lamyus redarguerat, disputare, ut nec de alia, quam Lamyus ipse notarat, *non pendere*, scilicet, *ab anima*, *ut sibi formet conceptus, quos velit*. Multa de his dicere possemus, si per tempus liceret. At Leibnitius intactam reliquit praecipuam difficultatem: nam si anima non potest alias perceptiones, et appetitiones habere, nisi illas, quae respondent *harmonice* motionibus corporis: hae autem motiones non sunt in potestate animae; igitur neque perceptiones, et appetitiones erunt in animae potestate. Si hanc rationem sibi objecisset, qui concludere potuisset: „ Je suis un peu surpris de me recontrer presque que des objections, qui „ n' en ont tout au plus que l' apparence „. *Aliquam mihi admirationem movet, quod nulla ferme occurrit objectio, quae ad summum nonnisi apparentiam habeat.*

(1) Omnis libertas est a voluntate, quae est animae potentia; ostendit enim S. Thomas 1. p. q. 83. a. 3. voluntatem, et liberum arbitrium unam, eamdemque potentiam esse. Motiones igitur corporis, ut sint liberae, participare debent libertatem a voluntate. At si anima nihil influit in corpus, nec voluntas quoque influet. Quomodo igitur motiones corporis poterunt esse liberae? Respondet Leibnitius Theod. §. 63. *Tantum abest, ut hoc libertati praejudicet, ut potius, si quidem umquam, illi maxime faveat.* Jactantem audiamus: „ Ostendit etiam Jaquelotius ... idem hic esse, ac si is qui cuncta cras a me per totam diem famulo meo praecipienda praenosset, automatum pararet illi famulo simillimum, quod cras accurate exequeretur, quidquid praecepturus essem; id quod certe non obstaret, quo minus quidquid liberet, libere praeciperem, quamvis automati, mihi servientis, actio libertatis expers omnino foret. „ Egregie. Peto, 1. an automatum illud cum Leibnitio praecipiente unum, idemque compositum faceret? Quod si certe non faceret, quid probat exemplum? nam anima et corpus unum constituunt hominem, ut Leibnitius ipse concedit, eique attribuuntur actiones animae, et corporis. Peto 2. an illius automati actiones possent esse praemio, aut poena dignae? Haud equidem affirmaret sive Leibnitius, sive, quem citat, Jaquelotius. At si Sacras Litteras consulamus, homo est praemio vel poena dignus secundum ea quae gessit in corpore, et corpus ipsum post resurrectionem praemio vel poena afficietur, in caelo, vel in inferno. Non ergo corpus, velut illud automatum, exequitur praecepta animae. Peto 3. an operationes illius automati attribuerentur Leibnitio, an vero illi qui praenosset quaenam Leibnitius praecepturus esset famulo suo? Automato certe non possent attribui; non enim moveretur ex cognitione finis. Leibnitio autem attribui non possent; siquidem ipse nec parasset automatum, nec ullo modo automatum ab eo penderet. Quidquid igitur automatum exequeretur, attribui deberet illi qui ex praescientia rerum a Leibnitio praecipiendarum automatum illud parasset. Si exemplum quid valet, videte consequutiones. Automatum est corpus hominis Anima vices gerit Leibnitii praecipientis. Deus est, qui praenovit quid anima erat praeceptura, et qui automatum paravit. Homicidium quis committat; cuinam illud attribuetur? corporine? at corpus mechanice movetur, estque libertatis omnino expers. Absolvetur igitur corpus ab homicidio patrato. Attribueturne animae? At quanam ratione? nam anima nec automatum paravit, nec corpus ab ea habuit, ut homicidium patraret. Absolvetur igitur et anima; maxime quia si ponatur homicidium praecepisse, ita praecepit, ut non potuerit non praecipere; non enim mechanismus corporis, unde precessit homicidium, erat in potestate animae. Restat igitur, ut homicidium attribuatur Deo, qui praenovit quid anima praeceptura erat, et automatum, sive corpus aptum paravit. Idem dicendum de quovis alio peccato quod per corpus committitur Hae sunt horribiles consequutiones exempli Leibnitii, ejusque *harmoniae praestabilitae.*

1003. Hinc vero sequitur 4. *harmoniae praestabilitae* systema latissimam turpitudini aperire viam : nam si motiones corporis non pendent ab anima, nec ejus imperio subsunt, ut cohiberi possint, et eodem modo contingerent, si nulla essent anima; laxandae erunt sensibus habenae, imo hae jam erunt laxatae, nec eis fraenum injici poterit. Ut quid ergo Deus praecipit Eccles. 9. v. 8. sq. *Averte faciem tuam a muliere compta, et ne circumspicias speciem alienam. Propter speciem mulieris multi perierunt, et ex hoc concupiscentia quasi ignis exardescit?* Ut quid Apostolus 1. Cor. 6. v. 18. ajebat: *Fugite fornicationem?* Quare Christus Dominus Mat. 15. v. 19. dicebat: *De corde enim exeunt cogitationes malae, homicidia adulteria fornicationes, furta, falsa testimonia, blasphemiae?* si motiones corporis ita sunt comparatae, ut vi solius mechanismi fiant, nec ullo modo pendent ab anima, qui poterit anima praecipere, ut oculi avertantur a muliere compta? quì poterit homo fornicationem fugere? et qua ratione de corde exibunt non modo cogitationes malae, sed et homicidia, adulteria, fornicationes, furta, falsa testimonia, blasphemiae? Imperet anima, ne hujusmodi motus insurgant in corpore, aut si insurrexerint compescantur, corpus non obediet, sed moveri perget vi mechanismi; non enim ullo modo pendebit ab anima. Inutiles ergo adhortationes forent, nec juste homines propter ejusmodi peccata corriperentur, aut punirentur; non enim quis juste punitur in eo quod vitare non potest: quomodo autem anima vitabit operationes illas corporis, si eae fiant per mechanismum, nullique subsint animae influxui (1)? Dicamus compendio. Sit manus mechanice determinata ad occidendum hominem, vel anima potest homicidium impedire, vel non potest. Si potest; ergo nulla est amplius *harmonia* inter motionem manus, et appetitionem animae. Si non potest; ergo homicidium est omnino necessarium. Constat igitur, *harmoniam praestabilitam* multis magnisque absurdis (ne cetera persequamur) viam aperire.

---

(1) Ex dictis autem sequitur, falsum esse, quod ait Wolfius Psychol. rat. §. 545. in not. „ Tum demum fieri posset, ut systema aliquod ad explicandum commercium inter mentem atque corpus excogitatum, Scripturae Sacrae contradiceret, si eadem alicubi rationem redderet commercii istius, hoc est, distincte explicaret, undenam sit, ut positis mutationibus in organis sensoriis, atque hinc pendentibus ideis materialibus in cerebro, ponantur in anima perceptiones; et vicissim, positis animae appetitionibus, ponantur motus spontanei, ac voluntarii in corpore. Falsum est, inquam; ut enim aliquod systema circa commercium, Scripturae Sacrae adversetur, non est necesse, ut ratio commercii ex Scriptura constet; potest enim non constare ex divina revelatione quomodo anima, et corpus mutuum inter sese commercium habeant; et nihilominus systema aliquod excogitatum ad tale commercium explicandum, Scripturae adversari, si nempe ea ratione illud explicet, quae cum S. Scripturae textibus pugnet. Aliud enim est, explicare commercium ex Dei Verbo; aliud, illud sic explicare, ut explicatio non adversetur Dei Verbo. Concedimus; non explicari commercium in S. Scriptura; dicimus autem, systema, quo Leibnitius, et Wolfius illud explicare aggressi fuerunt, Scripturae Sacrae contradicere, ut ex dictis perspicuum est.

1004. Ad primum respondemus, a nobis etiam admitti, ac suspici admirabilem *harmoniam* rerum omnium inter se; Deus enim omnia in numero, et pondere, et mensura disposuit, et adeo est infinite sapiens, et omnipotens, ut etiam ex malis eliciat bona. Admittimus proinde *harmoniam* etiam inter animam, et corpus, eorumque operationes; ut enim docet S. Thomas (1), *quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam . . . quia actus, et forma recipitur in materia secundum materiae capacitatem. Unde cum etiam in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam maioris virtutis in intelligendo.* Non ergo excludimus quamlibet *harmoniam* inter animam, et corpus: *harmonia* enim in proportione consistit: proportio autem debet esse inter ea quae naturaliter uniuntur, ut sunt anima et corpus; si enim nulla esset proportio, non convenirent inter se, ideoque non unirentur. At quod anima ita sit creata, ut sibi producat, et repraesentet quidquid transigitur in corpore; et corpus ex se faciat quidquid ab anima praecipitur, absque ullo influxu sive corporis in animam, sive animae in corpus; haec *harmonia* a Leibnitio conficta est.

1005. Ad secundum respondemus petendo ex Leibnitio, a quonam fuerit detectum, eamdem directionem conservari in omnibus simul corporibus inter se agentibus, et quovis modo mutuo sibi occurrentibus? Id non modo Cartesius, sed Cartesiani universi, et Newtoniani negant. Profecto intelligi nequit, quomodo duo corpora possint sibi invicem ex contrariis locis occurrere, quin motus eorum directionem mutent. Tenemus, a quonam detectio fuerit facta; ab ipso nempe Leibnitio, qui ut supra dictum est (2), putavit, easdem in Universo conservari semper vires motrices, quas ipse *vivas* vocat: quod tamen apprime falsum esse demonstravimus (3). Nunc vero addimus, tam longe a veritate abesse id quod Leibnitius detectum fuisse dicit, ut si admittatur, multa sequantur absurda. Nam primum quidem tollitur omnis generatio, et corruptio, quae stare non possunt cum eadem quantitate virium vivarum (4): nam generatio, et corruptio, quocumque modo expliceutur, non contingunt, nisi praevii sint motus contrarii, quibus materia disponatur, ut transeat ab una forma ad aliam: motus autem contrarii cum eadem directione esse nequeunt, ut supra diximus (5). Deinde tollitur etiam omnis contingentia a rebus; si enim quantitas virium vivarum eadem semper est in Universo, eademque directio, quocumque modo corpora sibi mutuo occurrant; motus omnes ita semper eodem mo-

---

(1) 1. p. q. 85. a. 7. (2) Tom. 2. § 707. (3) Ibid. § 715.

(4) Hinc mirum esse non debet, quod Leibnitius Princ. Phil. § 76 omnem veram generationem, et corruptionem negaverit, constitueritque, generationes nihil aliud esse quam evolutiones; corruptiones, involutiones. (5) Tom. 3. § 681.

do erunt, ut non possint aliter esse: quod sane omnem contingentiam excludit. Postremo inducitur omnimoda necessitas in omnibus motibus corporum etiam in iis qui subduntur imperio rationis (1). Quod ergo Leibnitius ait fuisse detectum post tempora Cartesii, purum putumque est ejus inventum, quod fatalismum inducit. Et cum fuerit excogitatum ex falso principio *harmoniae praeseabilitae* ab ipsomet constitutae, evidens est circulus vitiosus, quo *harmonia praestabilita* probatur ex lege quantitatis virium vivarum; et haec lex statuitur ex principio *harmoniae praestabilitae*. Si Leibnitius S. Thomam legisset, aut; si legit, intellexisset, non ita fuisset deceptus (2).

1006. Ad tertium facillima est responsio; nullum enim est miraculum in eo quod anima per suas potentias agat in corpus, et vicissim corpus per potentias animae, quarum membra corporis sunt organa, agat in ipsam animam (3).

1007. Ad quartum negamus, systema *harmoniae praestabilitae* simplicissimum esse, maximeque uniforme: nam neque ejus ratio reddi potest, nisi ad praescientiam, et voluntatem Dei con-

---

(1) Diximus, *in iis qui subduntur imperio rationis*. Nam, ut advertit S. Thomas 1. 2. q. 17. a. 9. *membra corporis sunt organa quaedam potentiarum animae; unde eo modo quo potentiae animae se habent ad hoc quod obediant rationi, hoc modo se habent etiam corporis membra Quia igitur vires sensitivae subduntur imperio rationis, non autem vires naturales; ideo omnes motus membrorum, quae moventur a potentiis sensitivis, subduntur imperio rationis. Motus autem membrorum, qui sequuntur vires naturales, non subduntur imperio rationis.*

(2) Vide quae diximus § 346.

(3) Miracula potius confingunt *Harmonistae*, eaque perpetua. Clarkius *Quatrieme Réplique* § 31. id Leibnitio objecerat: „ Si l'ame n'agissoit point sur le corps, et si le corps, par un simple mouvement méchanique de la matiére, se conformoit pourtant à la volonté de l'ame dans une varieté infinie de mouvemens spontanées, ce seroit un miracle perpétuel „. *Si anima nihil ageret in corpus, et si corpus, per simplicem motum mechanicum materiae, se interea conformaret voluntati animae in infinita varietate motuum spontaneorum. hoc esset perpetuum miraculum.* Nec valet responsio Leibnitii *Cinquieme Ecrit* § 89 „ L'Harmonie ou correspondance entre l'ame et le corps, n'est pas un miracle perpétuel, mais l'effet ou la suite d'un miracle primigéne fait dans la création des choses „. *Harmonia, aut correspondentia inter animam, et corpus, non est miraculum perpetuum, sed effectus, aut sequela miraculi primigenii effecti in rerum creatione.* Conservatio hujus effectus ex Leibnitio esset ipsamet creatio continuata. Vide supra pag. 172. not. 1. creatio autem, ex Leibnitio eodem, fuit miraculum. Ergo et conservatio esset perpetuum miraculum. Nescivit Leibnitius, quomodo se ab hac ratione extricaret; ideoque ib. § 109 concedit Clarkio *harmoniam praestabilitam* esse perpetuum miraculum, si ille contra ipsum argumentatus fuit *ad hominem*. Nos autem *ad hominem* quidem argumentamur; non enim concedimus, creationem, qua Deus naturas rerum condidit, esse verum miraculum, quod est supra naturam. Si autem *harmonia praestabilita* esset effectus, et sequela miraculi primigenii, anima non esset *naturaliter* unita corpori, non esset enim unita, nisi per *harmoniam praestabilitam*, quae naturalis esse non posset, utpote miraculosa; nisi forte Leibnitius velit miracula esse naturalia: quod sane miracula ipsa omnia destrueret; miracula enim sunt supra leges naturae.

fugiatur: quod sane est merum effugium absque ulla ratione; neque ex eo aliarum rerum ratio potest reddi, praesertim actuum liberorum cum elicitorum, tum imperatorum a voluntate.

1008. Ad quintum dicimus, potuisse quidem Deum construere hominis machinam, quae mechanice peragerent omnia: tunc vero hominem non fecisset liberum: libertas enim compati cum mechanismo nulla ratione potest.

ARTICULUS III.

Utrum admittendum sit systema influxus physici cum animae in corpus, tum corporis in animam.

1009. Videtur admitti non posse I. quia explicari nequit, quomodo vis animae quae spiritualis est, transeat in corpus; et quomodo corpus quod est iners, vim habeat agendi in animam. Non enim id fieri potest per actionem, et reactionem, quae locum obtinent in solis corporibus; nec per substantialem emanationem, alioqui fieret substantiarum confusio. Influxus ergo physicus est terminus inanis, et notio deceptrix.

1010. II. Vis illa, si quae foret, vel esset accidens, vel substantia. si accidens, cum hoc nequeat transire de subjecto in subjectum, vis illa transire non posset ex anima in corpus, et ex corpore in animam. Si substantia; ergo componeretur cum aliis substantiis, quod fieri repugnat.

1011. III. Ignota est nobis cum animae, tum corporis natura. Ergo nonnisi temere definiri potest qua ratione alterutrum ab altero afficiatur.

Prop. *Admittimus influxum physicum, ea tamen ratione, qua explicatur a S. Thoma.*

1012. Propositionem ostendimus prolata in medium egregia S. Thomae doctrina, qua certe neque clarior, neque firmior excogitata hactenus fuit, aut deinceps, ut arbitramur, excogitabitur. Sic autem habet (1): *Secundum naturae ordinem propter colligationem virium animae in una essentia; et animae, et corporis in uno esse compositi, vires superiores, et etiam corpus invicem in se effluunt, quod in aliquo eorum superabundat: et inde est, quod ex apprehensione animae transmutatur corpus secundum calorem, et frigus, et quandoque usque ad sanitatem, et aegritudinem, et usque ad mortem; contingit enim, aliquem ex gaudio, vel tristitia, vel amore mortem incurrere. Et inde*

(1) q. 26. de ver. a. 10.

est, quod ex ipsa gloria animae sit redundantia in corpus glorificandum, ut patet per auctoritatem Augustini supra inductam (1). *Et similiter est econverso, quod trasmutatio corporis in animam redundat. Anima enim conjuncta corpori, ejus complexiones imitatur; secundum amentiam, vel docilitatem, et alia hujusmodi. Similiter ex viribus superioribus fit redundantia in inferiores, ut cum ad motum voluntatis intensum, sequitur passio in sensuali appetitu: et ex intensa contemplatione retrahuntur, vel impediuntur vires animales a suis actibus: et econverso ex viribus inferioribus fit redundantia in superiores, ut cum ex vehementia passionum in sensuali appetitu existentium, obtenebratur ratio, ut judicet quasi simpliciter bonum id, circa quod homo per passionem afficitur.*

1013. Quibus quidem verbis traditur ratio *a priori*, quare vires superiores animae influant in inferiores, et vicissim inferiores in superiores; et quare anima influat in corpus, et corpus in animam; quia videlicet vires superiores, et inferiores colligantur in una essentia animae; et corpus, et anima conveniunt in uno esse compositi. Quod autem vires animae tam superiores, quam inferiores colligatae sint in una essentia animae, revocari in dubium non potest; quandoquidem sunt proprietates animae, quae natura sua est activa, viresque proinde activas habere debet: proprietates autem fluunt ab essentia (2). Quod vero corpus, et anima conveniant in uno esse compositi, quod est ipsum esse animae, demonstrat Angelicus (3) ex iis quae supra dicta sunt

---

(1) S. Augustini haec sunt verba Epist. 118. al 56. n. 14. ,, Tam potenti natura ,, Deus fecit animam, ut ex eius plenissima beatitudine, quae in fine temporum sanctis promittitur, redundet etiam in inferiorem naturam, quod est corpus; non beatitudo, quae fruentis, et intelligentis est propria, sed plenitudo sanitatis, idest incorruptionis vigor.

(2) Ut ostendit S. Thomas 1. p. q. 77. a. 6. Vires, sive potentiae animae, vel insunt soli animae, ut intellectus, et voluntas; vel insunt toti composito, ut ceterae potentiae quae utuntur organis corporalibus, sine quibus actus suos efficere nequeunt, cuiusmodi sunt potentiae sensitivae. Sive autem insint soli animae, sive composito, fluunt ab ipsa essentia animae: nam et ipsum compositum est in actu per animam.

(3) l. 2. con. Gen. c. 68. ,, Hoc, inquit, modo mirabilis rerum connexio considerari potest. Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis: sicut quaedam infima in genere animalium, parum excedunt vitam plantarum... Est igitur accipere aliquid in genere corporum, scilicet, corpus humanum aequaliter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris, scilicet, ad animam humanam, quae tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum, ut ex modo intelligendi percipi potest. Et inde est, quod anima intellectuali dicitur esse quasi quidam horizon, et confinium corporeorum, et incorporeorum, inquantum est substantia incorporea, corporis tamen forma. Non autem minus est aliquid unum ex substantia intellectuali, et materia corporali, quam ex forma ignis, et eius materia; sed forte magis, quia quanto forma magis vincit materiam, tanto ex ea, et materia magis efficitur unum ,,. Quod ergo efficitur ex unione animae cum corpore, est unum *per se*, licet sit unum unitate compositionis, estque magis unum, quam quodlibet aliud compositum ex materia, et forma, quia anima intellectualis

(1), animam scilicet esse humani corporis formam; ita enim ex corpore, et anima debet fieri unum *per se*, scilicet, homo existens, et subsistens per animae existentiam, et subsistentiam.

1014. His ita constitutis, en paucis ratio, qua adstruitur, et explicatur animae in corpus, et corporis in animam physicus influxus. Corpus, et anima conveniunt in uno esse compositi, nempe hominis, et quidem physice: homo enim est physice compositus ex anima, et corpore: vires etiam superiores animae colligatae sunt cum inferioribus in una essentia animae, ideque etiam physice; sunt enim vires naturales. Eorum autem, quorum unum est esse, et quae in uno invicem colligantur, actiones sunt mutuae; ita enim exigit unitas in essendo, et mutua colligatio in uno esse. Anima igitur, et corpus, viresque superiores, et inferiores invicem in se physice effluunt, quod in aliquo eorum superabundat. Datur ergo physicus influxus animae in corpus, et corporis in animam, non corporis quidem inquantum hujusmodi (2), sed quatenus vivificatur ab anima, et convenit cum anima in uno esse compositi. Datur similiter physicus influxus virium superiorum in inferiores, et inferiorum in superiores, quatenus conveniunt in una animae essentia.

1015. Ad primum respondemus, mirum esse non debere, quod vis animae spiritualis transire possit in corpus, postquam, constitutum est, animam esse formam corporis. Nam si animam quamquam spiritualis, et incorporea, potest uniri corpori ut forma, quia est *in confinio corporeorum, et incorporeorum;* quid mirum, quod vires ejus transire possint in corpus? non enim unitur corpori, ut otiosa maneat, sed ut in corpore agat (3). Corpus autem non alia ratione influit in animam, nisi quia communicat cum anima in uno esse compositi, ut dictum est (4). Quare non corpus, qua ratione corpus est, agit in animam, sed qua ratione est pars compositi, seu quatenus informatur ab anima, et ab ipsa accipit agendi virtutem; membra enim corporis sunt organa potentiarum animae, ut dictum est (5); ideoque cum dicitur corpus agere in animam, non tam corpus agere dicitur quam anima per potentias, quarum membra corporis sunt organa, licet non sine corpore agat; actiones enim quae sine corpore

---

magis subjicit sibi corpus, quam quaelibet alia forma; illa enim non solum non pendet a corpore, et a composito, ut sit, sed dat esse suum cum corpori, tum composito, quae existunt, et subsistunt per existentiam, et subsistentiam animae, reliquae vero formae non sunt, neque subsistunt, nisi in composito, et per compositum; ideoque anima, etiam corrupto corpore, et composito, existere, et subsistere pergit, secus vero aliae formae. (1) § 931.

(2) Vide S. Thom. l. 2. con. Gen. c. 58.

(3) Anima non solum unitur corpori ut forma, sed etiam ut motor. Vide S. Thomam l. 2. con. Gen. c. 71. (4) § 1012 (5) Not. 5. pag. 478.

esse non possunt, uti sunt vegetationes, et sensationes, non sunt neque solius animae, neque solius corporis. non solius animae, quae sine corpore vim vegetandi, et sentiendi explicare non potest: neque solius corporis, quod anima recedente, neque vegetat, neque sentit. Sunt igitur totius compositi, sive *conjuncti*, ut loquitur S. Thomas (1) compositum enim est quod subsistit *ut quod*; actiones autem sunt suppositorum. Influxus ergo mutuus inter animam, et corpus non fit per actionem, et reactionem eo modo quo fit inter corpora, sed anima influit in corpus, qua ratione membra corporis subjacent animae, et sunt organa potentiarum animae, quae omnes radicantur, et colligantur, in una essentia animae: corpus autem influit in animam, qua ratione est pars hominis, et ejus membra sunt organa potentiarum animae (2). Qua in re opus non est ulla emanatione substantiali.

1016. Ad secundum dicimus, vim illam esse accidens, nec tamen transire de subjecto in subjectum; cum enim anima sit forma corporis, et tota in toto corpore quoad suam essentiam, ut dictum est (3); nihil prohibet, quominus in una parte corporis unam vim explicet, alteram in altera.

1017. Ad tertium negamus, ignotam omnino nobis esse cum animae, tum corporis naturam; si enim ita foret, haud possemus demonstrare discrimen inter corpus, et animam, atque adeo hujus immaterialitatem, et immortalitatem (4). Sat igitur comperta est animae, et corporis natura; ac plane cognoscimus, animam etsi incorporea sit, conjungi corpori, tamquam pars hominis, atque hominem componi ex anima, et corpore, esseque unum: quae satis sunt ad explicandum commercium, ut dictum est (5).

QUAESTIO XXI.

De statu animae post separationem a corpore.

1018. Multa dici hac de re possent, quae S. Thomas egre-

(1) q. 9. de pot. a. 2. ad 3.

(2) Nihil in hisce est, quod non congruat cum ratione, et experientia. Si cui autem haec incredibilia videantur, ipsum rogamus, ut explicet, quomodo motus ex uno in aliud corpus transeat. Si enim dicatur id fieri a *solo* Deo, hoc non placebit Philosophis, qui Occasionalistae non sunt. Explicandum vero erit, quomodo motus corporeus a Deo incorporeo transeat in corpus: quod aeque difficile est.

(3) § 916. sqq.

(4) Qui inde probant constare nobis non posse, qua ratione corpus ab anima, et anima a corpore afficiantur, quia ignota est nobis utriusque natura, ut fecit Joannes Clericus, Pneumatol. sect. 1. c. 6. n. 14. et post ipsum Fortunatus a Brixia, Metaph. par. 2. § 304. non animadverterunt, ab se arma praeberi materialistis. Nam qua ratione constabit, animam non esse corpus, si omnino ignota est cum animae, tum corporis natura?

(5) § 1013. sqq.

gie explicat (1) more suo. Sed quoniam contrahenda sunt vela, et pleraque ad statum futurum animarum pertinentia, non ex principiis philosophicis sed ex divina revelatione pendet: idcirco duo tantummodo quaremus 1. de metempsychosi, 2. de futuro animarum statu ex Philosophorum sententia.

ARTICULUS I.

Utrum detur Metempsychosis, sive transitus animarum de uno in aliud corpus.

1019. Vulgata est Pythagoreorum sententia de transmigratione animarum ex uno in aliud corpus, non modo humanum, sed et belluarum (2); quod ab Homero accepisse Pythagoram, auctor est Plutarchus (3). Migrationem etiam animae de corporibus in corpora etiam belluarum docuisse Platonem, tradit Laertius (4). Platonem vero sequuti sunt Manichaei, ut S. Augustinus scribit (5), et Carpocratiani, ut refert Theodoretus (6), quamvis hi animarum transitum admitterent, ut omne genus libidinis, et petulantiae peragerent, Metempsychosim admisit et Empedocles, teste Laertio (7). Porphyrius autem, ut refert S.

---

(1) 1. p. q. 89. et in Suppl. 3. p. q 69. sqq.

(2) Videri potest Laertius l.8. docuit enim Pythagoras, animam circulum necessitatis absolventem, aliis, atque aliis illigari animantibus ut post certos temporum circuitus, id quod olim fuerat, rursus fieret, ut refert Porphyrius in vita Pythag. Hanc sententiam ab Ægyptiis eum accepisse, scribit Diodorus Siculus apud Eusebium l. 10. Praepar. Pythagoras porro alique ejus sectatores, ut et Plato, innumerabilem animarum multitudinem ante corpora exstitisse docebant, quarum eae quae peccaverant, detrudebantur in corpora, in quibus si improbam agerent vitam, in corpora brutorum immittebantur pro qualitate criminum. Sic iracundi in serpentes, rapaces in lupos audaces in leones, dolosi in vulpes, politici in apiculas, vespas, et formicas; gulosi, temulenti, et inhonesti, in asinos Vide Theodoretum serm. 11. de cur. Graec. adfct. Hanc trasmigrationem in seipso confirmabat Pythagoras fingens, se aliquando fuisse Æthalidem; deinde Euphorbum; postea Hermotimum; post haec, Pyrrhum, quo vita functo, Pythagoram fuisse factum. Vide Laertium loc. cit. quamvis Clearchus, et Dicaearchus apud Gellium l. 4. c. 11. aliter tradiderint. Quae quidem omnia fabulosa sunt; vel ex daemonum ludificationibus acciderunt. *Si enim* (inquit S. Augustinus l. 7. de Gen. ad lit. c. 11.) *contingit in somnis; ut fallaci memoria quasi recordetur se homo fuisse quod non fuit. aut egisse quod non egit; quid mirum si quodam Dei justo, occultoque judicio, sinuntur daemones in cordibus etiam vigilantium tale aliquid posse?* Tertullianus autem l. de ani. c. 31. *Cur solus*, inquit, *Pythagoras alium, et alium se recognoscat, et non ego? aut si privilegium Philosophorum est, et utique Graecorum. quasi non et Scythae, et Indi philosophentur, cur neminem se retro meminit Epicurus, neminem Chrysippus, neminem Zeno, ne ipse quidem Plato, quem forsitan Nestorem credidissemus ob mella facundiae?*

(3) In Homero.

(4) l. 3. Vide S. Augustinum l. 2. con. Jul. c. 7. et S. Thom. l. 2. con. Gent. c. 83.

(5) l. 7. de Gen. ad litt. c. 11.

(6) Haeret. fabular. l. 1. in Carpocrate,

(7) l. 8.

Augustinus (1). animarum revolutionem intra humana corpora continuit. Eamdem sententiam non displicuisse Lockio, supra vidimus (2). In idem dogma convenisse Indos, et Sinenses, ait Voltairius (3), qui idipsum restituere conatur (4).

1020. Videtur autem admittenda metempsychosis, 1. quia doctrina metempsychosis maxime confert ad inspirandum alienae mortis horrorem, ob metum occidendi proprium patrem, aut matrem, occidendo homines, ut animalia (5).

---

(1) l. 10. de Civ. c. 3. (2) Pag. 262 sq. in not.

(3) In Dict. Philos. art. *Métamorphose, Mètempsicose;* et in Phil. Hist. c. 17. et 29.

(4) Eamdem de metempsychosi sententiam licet diversa ratione Pharisaeis attribuit Christianus Thomasius in Opere *Cautelae circa praecognita*, c. 9. § 18. sed aliter censuit Samuel Basnagius Hist. Eccl. Tom. I.

(5) Impius Voltairius cit. c. 17. Indos laudans tamquam universorum hominum maxime pacificos, similes ovibus et columbis: „ C' est *inquit*, ce qui arriverait aujourd' hui á ces Chrétiens primitifs, appellés Quakers, aussi pacifiques que les Indiens... la Religion Chrétienne, que ces seuls primitifs suivent à la lettre. est aussi ennemie du sang que le Pythagoricienne. Mais le Peuples Chrétiens n' ont jamais observé leur Religion, et les anciennes Castes Indiennes ont toujours pratiqué la leur. C'est que le Pythagorisme est la seule Religion au monde, qui ait su faire de l' horreur du meutre une pietè filiale et un sentiment religieux „. *Hoc est, quod impraesentiarum evenit iis primitivis Christianis, quos Quackeros vocant, pacificis perinde ac Indi.... Religio Christiana, quam hi tantum primitivi sequuntur ad litteram, tam inimica sanguinis est, quam Pythagorica. At Populi Christiani numquam Religionem suam servarunt, antiqui vero Casti Indi perpetuo servarunt suam. Inde autem est, quod Pythagorismus sola est in mundo Religio, quae scivit horrorem mortis convertere in filialem pietatem, sensumque religiosum.* Quod verba, totidem pene mendacia, et impietates. Quonam teste Voltairius probavit, Indos tenuisse metempsychosim? Non consentit Tertullianus, ut diximus pag. 486. in not. Quo etiam teste probat, illos fuisse omnium hominum mitissimos, simillimosque ovibus, et columbis? Nullum plane laudat, eique dicenti absque ullo teste, vult ut credamus; cum tamen totus sit ex mendacio compositus. Audiat Herodotum l. 3. de Indis nomine Padaeis ita scribentem; *Quoties civium aliquis, aliquave aegrotat, virum quidem suum maxime familiares interimunt: quod dicant, illum morbo tabescentem, carnes ipsis corrupturum: et licet se neget ille aegrotare, nihilominus isti non ignoscentes, necant eum epulanturque. Mulieri vero, suae maxime necessariae, idem quod viri viro, faciunt. Qui autem ad senium pervenit, eo ilideum mactato pascuntur.* Et ibid de Indis Callatiae ait, *eos vesci parentibus.* Mitissimum sane hominum genus, qui ab humanis carnibus etiam suorum parentum comedendis (quod natura horret) non abhorrebant. Similia scribunt Pomponius Mela l. 3. Diodorus Siculus l. 19. Curtius l. 7. et Lucanus l. 3. addit; *Quique suas struxere pyras, vivique calentes ascendere rogos, etc.* Impudens ergo est Voltairii mendacium, quo Indos universos celebrat tanquam omnium hominum maxime pacificos. Nam quid crudelius non modo esse, sed fingi potest, quam parentes, consanguineosque a filiis, et consanguineis interfici, sibique vivo necem quemquam consciscere, aut humanis vesci carnibus? Diodorus autem loc. cit. refert, maritos multos in India periisse veneno propinato a suis uxoribus; cui malo ut occurreretur, decretum fuisse, ut uxores simul cum maritis cremarentur. Quae etiam argumenta sunt mitissimi Indorum animi. Videtis quam eruditus Voltairius fuerit.

De Quackeris quod ait, aeque falsum, et impium est. Tantum enim abest ut ii possint primaevis Christianis comparari, quin ne Christiani quidem appellari ulla ratione possint. Nam sciunt omnes Quackeros aspernari Sacramentum Baptismatis. Quomodo vero Christianus qui potest esse absque Baptismi signaculo, saltem in voto? Et

1021. II. Opinio transmigrationis animarum de uno in alind corpus, naturaliter ducit ad metamorphoses. Hae autem passim occurrunt non penes Poetas modo, sed in ipsis Sacris Litteris. Si Niobe conversa fuit in petram; Loti uxor mutata fuit in statuam salis. Si Eurydice ad inferos fuit retracta, propterea quod post se respexerat: uxor Loti ob eamdem caussam natura humana privata fuit. Decerto in Syria mutata fuit in piscem; Semiramis in Babylonia conversa fuit in columbam: Nabucodonosor autem conversus fuit in bovem. Cadmus fuit mutatus in ser-

---

qua ratione dici potest, illos tantum sequi Religionem Christianam *ad litteram*; cum Christus dicat, neminem, nisi qui renatus fuerit ex aqua, et Spiritu Sancto, posse introire in Regnum Dei; Quackeri vero negent baptismum aquae, ipsumque *figurate* accipiant pro cordis conversione, et mutatione, ut constat ex eorum systemate descripto a Roberto Barklay, et ex eorum historia, quae texitur a Guillelmo Sewel, et a Gerardo Croesio? Eo res devenerunt, ut Quackeri qui Fidei Sacramentum *figurate* accipiunt, habendi sint tamquam Christiani primaevi, qui Religionem Christianam sequantur *ad litteram*; ceteri vero Christiani qui *litteram* Evangelii sequuntur, sint traducendi tamquam desertores.

Etsi vero concederemus, Quackeros mitissimos esse, quid inde Voltairius conficeret? Admittuntne Quackeri transmigrationem animarum? Non est is error eis adscriptus. Quid ergo? Indi Voltairio fingente, maxime fuere pacifici, quia transmigrationem animarum admisere. Itaque vel non deberent Quackeri eam non admittentes, esse pacifici perinde ac Indi, vel sententia metempsychosis non est quae facit homines maxime pacificos. Quam vero sint pacifici Quackeri, ex eorum sectae principiis patet; cum enim profiteantur se maxime liberos, nullam agnoscunt supremam Potestatem, perfectamque inter homines aequalitatem statuunt ut Sectae principium. Cuius quidem vi principii conari debent, ut omne excutiant subiectionis iugum, et in supremas Potestates, si quando suppetant vires, insurgant. Haec certe ratio fuit, cur Voltairius tantopere Quackeros commendarit; Anarchiae enim ipse amator fuit, ac vindex.

Aliud Voltairii impium mendacium est, cum ait, Christianam Religionem tam esse sanguinis inimicam, quam Pythagorica; impium quidem: nam quae comparatio absque summa impietate institui potest inter Sanctissimam Iesu Christi Religionem, et vanissimam superstitionem Pythagoraeorum? Xenophon ipse, ut est apud Theodoretum ser. 2. de cur. Graec. affect. in iis quae scripsit ad Æschinem, vocat *monstrosam Pythagorae sapientiam*. Mendacium vero est impudentissimum; quod Christiana Religio aeque ac Pythagorae secta sit inimica sanguinis! nam si Pythagoras abstinendum esse praecipiebat omnino a carnibus quorumcumque animalium, quae vetebat occidi, ut est apud Photium Cod. 251. numquam Religione Christiana fuit prohibitum, ne quis animalium carnibus vesceretur. Laertius autem l. 8. refert ex Phavorino, Pythagoram *aethletas aluisse carnibus*; iussisse autem animatis abstinere, ut mortales assuefaceret ad faciliorem cibum ex quo corpori sanitas, et ingenii acumen proveniret. Quod autem Pythagoras capitalem in delinquentes poenam vetarit, nullibi legitur; imo Stobaeus ser. 41. refert Pythagoricum illud: *Qui de malis poenas non sumunt, bonos iniuriis volunt affici.* Si vero capitales sententiae a legitima potestate latae Pythagoricis fuissent institutis prohibitae, eas certe non prohibet, imo iubet Christiana Religio; indeque evidentius fit Voltairii mendacium. Sed perpendite impiissimi hominis inconstantiam. Postquam dixit, Religionem Christianam tam esse sanguinis inimicam, quam Pythagorica, tandem concludit „ Pythagorismum esse solam in mundo Religionem, quae de mortis horrore filialem pietatem, sensumque religiosum efficere scivit „. Visusne umquam in orbe fuit rudior, imperitior, insolentiorque homo secum discrepans; et eodem in loco pugnantia loquens?

pentem; virga Aron similiter in serpentem conversa fuit. Dii mutati fuerunt in homines: Judaei numquam Angelos viderunt, nisi sub humana specie. Et Paulus ait, datum sibi fuisse angelum Satanae, qui eum colaphizaret. Nos quoque postquam fuimus instructi in magiae secretis, nos transformamus. Multi fide digni in lupos se converterunt. Si ergo metamorphoses dantur, dari quoque debet metempsychosis.

Prop. *Fieri nullo modo potest, ut unius hominis anima de suo in aliud transeat corpus*

1022. Prob. rationibus S. Thomae (1). Prima ratio. Animae humanae non differunt specie abinvicem, sed solo numero, ut dictum est (2). Differentia autem numerica desumitur ex principiis materialibus, ut supra ostendimus (3). Pluralitas ergo numerica animarum accipienda est ex ordine earum ad diversas materias, sive ad diversa corpora, quorum sunt formae. Si ergo sunt diversa numero corpora, necesse est, ut animae sint numero diversae; alioquin essent, et non essent diversae numero. Non igitur una anima pluribus corporibus uniri potest.

1023. Secunda ratio animae uniuntur corporibus ut formae, sicut est probatum (4). Ergo debent esse corporibus proportionatae; actus enim et potentia debent invicem respondere. Una igitur anima nequit uniri pluribus corporibus.

1024. Tertia ratio. In iis quae generantur, et corrumpuntur, fieri non potest, ut redeat idem numero per novam generationem. Cum enim generatio, et corruptio sint motus in substantiam; in iis quae generantur, et corrumpuntur, non manet substantia eadem, sicut in his, quae localiter tantum moventur. Sed si una anima diversis corporibus generatis unitur sucessive, redibit idem numero homo per generationem; cum enim unitas rei sequatur formam, sicut et esse, oportet, ut illa sint idem numero, quorum forma est eadem numero. Fieri ergo non potest, ut una anima diversis corporibus uniatur.

1025. Adversus Porphyrium hanc brevem rationem urget S. Augustinus (5): *Puduit eum credere, ne mater fortasse filium in mulam revoluta vectaret; et non puduit hoc credere, ne revoluta mater in puellam, filio forsitan nuberet.* Eamdem de transmigratione sententiam idem Magnus Augustinus pluribus exagitat (6); ac tandem concludit: *Sunt ista, Fratres mei, magna magnorum deliramenta doctorum* (7).

---

(1) l. 2. con. Gen. c. 83. (2) § 879.
(3) § 601. (4) § 931. sqq.
(5) l. 10. de Civ. c. 3. (6) Ser. 241. al. 113. n. 4. sqq.
(7) Idipsum Catholica fides docet; nam Psal. 32. v. 15. dicitur: *Qui finxit singillatim corda eorum*; quia scilicet Deus, ut S. Thomas loc. cit. advertit; unicuique seorsim propriam animam dedit, nec unam diversis corporibus adjunxit.

1026. Ad primum respondemus, tam longe esse, ut metempsychosis valeat inspirare alienae mortis horrorem, ut potius nihil sit efficacius ad mortis cum alienae, tum propriae desiderium excitandum, si quis vel alium, vel seipsum videat in statu infelici esse. Nam si anima ex uno in aliud migrare corpus potest, quid ei qui moritur accidit triste, nisi hoc tantum quod anima domicilium mutet, et ex corpore imbecilli, ac tabido in robustius saniusque, vel ex misera, amarissimaque fortuna in prosperam felicemque transeat? Quae sane magna, et periculosa incitamenta sunt ad mortem cum sibi, tum aliis adsiscendam. Ex spe fortasse transmigrationis in corpus vel pulchrius vel optime valens, Indi, si eam admiserunt, consanguineos, ac parentes male habentes; vel senio confectos interficiebant, uxoresque apud illos cum virorum cadaveribus comburi non patiebantur modo, sed pene contendebant (1). Praeterea mors non animam, sed corpus attingit. Corpora autem essent diversa. Quid ergo metempsychosis efficeret ad inspirandum alienae mortis horrorem, ne proprius occideretur patet, aut mater? Nam patris, et matris anima interfici non posset: corpora autem diversa forent.

1027. Ad secundum nescimus, an magis insaniam, quam sacrilegam impietatem Voltairii detestari debeamus. Quae enim major esse insania, et impietas potest, quam comparare Poetarum de fictis numinibus fabulas cum Sacrarum Scripturarum historiis? Sed Voltairio eadem erat fabularum, et Divinorum eloquiorum auctoritas. Haec satis essent ad redarguendum hunc mimum. Sed ne ejus admiratores veluti de parta victoria glorientur, ad singula respondemus. Proferat Voltairius monumentum aliquod, quo constet, Niobem revera fuisse conversam in saxum Oportebit, ut Tantali etiam, cujus filia, et Amphionis, cujus uxor illa fuisse dicitur, et Apollinis, et Dianae, a quibus ejus filios sagittis confixi finguntur, documenta proferat. Undenam vero, nisi ex Poetarum fabulis? Conversio igitur Niobe in saxum mera fabula est, non vera metamorphosis. Nos autem conversionis uxoris Loti in statuam salis testimonium habemus Gen. 19. v. 26. et Lucae 17. v. 32. Josephus addit (2), eam statuam suis extitisse temporibus; et Huetius (3) affirmari dicit ab iis qui illas oras adierunt, etiam hodie superesse. An haec testimonia nihilo plus valent, quam figmenta Poetarum?

1028. Idem dicendum de fabula Eurydicis: nam si eam Voltairius legit, scire debuit, Eurydice morsu serpentis interempta,

(1) Putat Voltairius Phil. Hist. c. 17. ex fanatismo, et superstitione, tamquam appendicibus naturae humanae manasse morem Indorum, quo foeminae cremabantur super corporibus suorum virorum. Sed ignoravit historiam, ut diximus pag. 487. ex Diodoro Siculo.

(2) l. 1. Antiq. c. 22. (3) Demonstr. Evang. prop. 4.

virum ejus Orpheum Plutonem, et Proserpinam tam suavi carmine demulsisse, ut uxorem ex inferis reduxerint ea lege, ut ne retro adspiceret; qua lege violata, illam ad inferos fuisse retractam. Quis non videt poeticam fictionem? Admisitne Voltairius Plutonem, Proserpinam, et inferos, quibus praeerant? Quid ergo simile habet Ecrydice cum Loti uxore?

1029. De Decerto fallitur Voltairius: non enim mutata fuit in piscem, sed nomen illud erat fabulosae deae, quae ut Diodorus scribit l. 1. juxta Ascalonem colebatur humana facie, reliquo corpore piscis. Nec Semiramis mutata fuit in columbam, sed ab avibus adhuc infans nutrita dicitur. Quare nulla in utraque fuit vera transformatio. Similiter neque Nabucodonosor revera transformatus fuit in bovem; quidquid enim nonnulli hac de re scrisperint (1), communis tamen Patrum, aliorumque sententia est, Nabucodonosorem justo Dei judicio percussum, in eum incidisse morbum, quem lycanthropiam vocant. S. Hieronymus in c. 4. Danielis: *Historia*, inquit, *manifesta est, et non magna interpretatione indiget, quod ob offensam Dei Nabucodonosor versus in amentiam, septem annis inter bruta animalia vixerit, et herbarum radicibus alitus sit... Quis enim amentes homines non cernat instar brutorum animantium in agris vivere, locisque silvestribus? Et ut cuncta praeteream, cum multo incredibiliora, et Graecae, et Romanae historiae accidisse hominibus prodiderint: Scyllam quoque, et Chimeram, Hydram, atque Centauros, aves, et feras, flores, et arbores, stellas, et lapides factos ex hominibus narrent fabulae: quid mirum est, si ad ostendendam potentiam Dei, et humiliandam Regum superbiam, hoc Dei judicio sit patratum;* Nulla ergo vera metamorphosis in Nabuchodonosore fuit.

1030. Cadmi in serpentem mutatio nullo, praeter Poetas fabulatores, teste nititur. At conversio vigae Aaronis in serpentem testimonium accepit ab ipso Pharaone, et servis ejus, coram quibus versa fuit in colubrum, ut dicitur Exodi 7. v. 10. Et licet Magi quoque virgas in angues transmutarint; id tamen effecerunt virtute daemonis applicantis activa passivis, ut cum S. Augustino (2) ostendit S. Thomas (3): nam virgas Magorum in angues conversas, in virgas restituere daemon frustra tentavit.

1031. Ex dictis autem refutata manent quae Voltairius addit de diis in homines mutatis: fictiones enim illae sunt Poetarum. In Angelis vero, qui sub humana specie visi sunt, nulla fuit metamorphosis: non enim corpora illa erant Angelorum propria, sed tantum adsumpta ad ea peragenda, ad quae mitteban-

---

(1) Videri potest Calmet in Diss. de Nabuch. transformat.
(2) Q. 21. in Exod. (3) 1. p. q. 101. a. 1.

tur (1). Angelus vero malus, qui Paulum colaphizabat, erat tentator, cui Deus id permittebat, ut Pauli constantiam experiretur. Transformationes autem, quarum meminit Voltairius, ex detectis magiae secretis, merae sunt illusiones, et praestigiae: nam vel fiunt virtute daemonis, ut sunt illae, quas recenset S. Augustinus (2); et merae ludificationes sunt: vel accidunt vi magiae physicae, et nihil sunt aliud, quam apparentiae. Itaque universa quae Voltairius congessit, nullam vim habent ad costituendam metempsychosim; vim vero habent maximam ad probandam ejus insaniam, et impietatem.

1032. Postremo addimus, Gentiles Poetas multas fabulas construxisse vel abutentes Prophetarum nostrorum libris, ut Tertullianus (3), et Clemens Alex. (4) advertunt; vel utentes traditione quae corrupta ad eos pervenit, rerum quae in Sacris Literis continentur. Ita Niobes, et Eurydicis fabulae desumptae videntur ex facto uxoris Loti: fabula Deae Dercetes, et Semiramidis, ex historia Nabucodonosoris: fabula conversionis Cadmi in serpentem, ex prodigio virgae Aaronis: denique fabulae deorum in homines conversorum, ex Angelorum apparitionibus sub humana specie.

ARTICULUS II.

Utrum ex Philosoporum sententia quidpiam constitui possit de futuro animarum statu felici, vel infelici.

1033. Jam supra ostendimus (5), ex Sacris Scripturarum libris constare immortalitatem animarum, earumque in altera vita praemia aeterna, vel supplicia. Diximus quoque (6), idipsum constare ex omnium pene gentium consensione. Nunc autem inquirimus de sententia Philosophorum idque ut mendacia detegamus pseudo-Mirabaud, qui impudenter adseruit (7). dogma futurarum poenarum reprobatum fuisse a Philosophis omnium sectarum (8).

---

(1) Ibid. q. 51. a. 2. sq.
(2) l. 18. de Civ. c. 18.
(3) Apolog. c. 47.
(4) Strom. 5.
(5) § 795. sqq.
(6) § 777.

(7) *Syst. de la nat. c.* 13. *not.* 81. „ Ce sentiment n' ètoit point propre aux Epicuriens, nous le voyons adopté par des philosophes de tout es les sectes „. *Non erat hoc dogma Epicureorum proprium, videmus illud fuisse adop tatum a philosophis omnium sectarum.* Eorum verba, sed pessima fide refert, quae nos in obiectionibus referenda censuimus, ut illius impudentia magis pateret.

(8) Voltairius in Dict. Phil. art. *Enfer*. repetens quae jam dixerat de ignorato ab Judaeis ante conditam Alexandriam dogmate retributionis alterius vitae, novas accumulat horrendas blasphemias in Sanctissimum Moysem: „ Vous, *ait*, êtes un homme inconséquent et san probité, comme sans raison, très indig ne du nom de Législateur, que vous vous arrogez „. *Homo tu fuisti inconseque nter agens probi-*

1034. Videtur autem ita dicendum, quia Ovidius inducit Pythagoram sic loquentem:

O genus ottonitum gelidae formidine mortis,
Quid styga, quid tenebras, et nomina vana timetis
Materiem vatum, falsique pericula mundi?

Timaeus etiam qui Pythagoricus erat censet, doctrinam futurarum poenarum fabulosam esse. Aristoteles autem formaliter ait, *hominem nihil habere quod speret, aut timeat post mortem.* In systemate Platonicorum, qui animam immortalem admittunt, non est quod timeantur supplicia post mortem: anima enim tunc ad divinitatem, cujus est portio, redit: portio autem divinitatis nequit esse poenis subjecta. De Zenone scribit Cicero; *Zenoni Stoico animus ignis est. Si sit ignis extinguetur, interibit cum reliquo corpore.* Idem

---

tate destitutus, et ratione, indignissimus Legislatoris nomine, quod tibi arrogasti. Tum de populo Iudaeorum, quem Deus magnis prodigiis de Ægypto liberavit, et speciali providentia in terram promissionis deduxit, iniquissime dicentes inducit Auctores legum Judaicarum: „ Nous avouons que nous sommes excessivement ignorants, que nous avons appris à écrire fort tard, que notre peuple était une horde sauvage et barbare, qui de nôtre-aveu erra près d' un demisiecle dans des déserts impraticables, qu' elle usurpa enfin un petit pays par les rapines les plus odieuses, et par les cruautes les plus détestables dont jamais l' histoire ait fait mention „. *Fatemur, nos esse summopere ignorantes, nec nisi tarde nimis, scribendi artem didicisse: nostrum vero populum fuisse coetum hominum sylvestrium, ac barbarorum, nobis volentibus, errantem dimidio ferme seculo per loca deserta impervia, ac tandem contra jus occupantem parvam quidem regionem, sed maxime execrandis rapinis, et crudelitatibus adeo detestabilibus, ut majorum nulla umquam fiat mentio in historia.* Quis haec legens, justam cohibere indignationem potest adversus homuncionem hunc omnium mortalium imperitissimum ponentem in caelum os suum, et loquentem stultissima? Nam ita loquens, non in Moysem tantum contumeliose agit, sed in Deum ipsum, qui legem dedit, et a quo Moyses missus fuit, ut educeret filios Israel de Ægypto, in terram promissionis, ut dicitur Exodi c. 3. Quod si Voltairius divinas Scripturas loco fabularum habebat, continere saltem ipsum debuerant Scriptores Gentiles, qui omni laudum genere Moysem sunt prosequuti, Trogus Pompeius, et ex eo Justinus l. 36. c. 2. Alexander Polyhistor, et Artapanus, de quo Eusebius l. 9. Praepar. c. 27. Diodorus Siculus l. 1. et 40. ex quo Photius testimonium descripsit Cod. 244. Strabo etiam l. 16. et Juvenalis l. 5 ut ceteros omittamus. Videri potest Natalis Alexander Hist. Eccl. Vet. Test. quartae mundi aetatis c. 7. a. 1. Moysis elogia descripta sunt Deut. 34. v. 10. sqq. et Eccles. 45. v. 1. sqq. et Hebr. 11. v. 24. sqq. In Voltairium faciunt, quae contra Faustum S. Augustinus l. 22. c. 69. de Moyse ait: *Huic talem, ac tantum Virum absit ut maledico Fausti ore pensemus, sed ex ore plane vindicis Dei.* Improba est autem Voltairii calumnia, dum Judaeos, Judaeorumque principes summopere ignorantes vocat; nam ut ait Apostolus Rom. 3. v. 2. *credita sunt illis eloquia Dei.* Similiter cum ait, nimis sero Judaeos didicisse scribendi artem, nemo enim est qui ignoret, nullum plane esse Scriptorem Moyse antiquiorem. Insuper cum addit, Moysis voluntate errasse populum in deserto: nam Num. 14. v. 34. dicitur: *Juxta numerum quadraginta dierum, quibus considerastis terram, annus pro die imputabitur. Et quadraginta annis recipietis iniquitates vestras, et scietis ultionem meam.* Denique calumniosa sunt quae scribit de rapinis, et crudelitatibus Judaeorum ad occupandam terram promissionis; hanc enim occuparunt jussu Dei, qui juraverat, ut traderet eam illis, ad ulciscendum de inimicis suis, Dominus enim fuit, qui ut dicitur Psal. 134. v. 10. *percussit gentes multas, et occidit reges fortes* illius regionis.

Cicero l. 1. Tuscul. c. 38. aperte habet tormenta inferni loco fabularum, et respicit mortem tamquam hominis totalem finem. Seneca item saepe mortem describit tamquam statum omnimodae destructionis; scribit enim ad Marciam l. de Consol. c. 19. *Cogita, nullis defunctum malis affici: illa quae nobis inferos faciunt terribiles, fabulam esse. Nullas scimus imminere mortuis tenebras, nec carcerem, nec flumina flagrantia igne, nec oblivionis amnem, nec tribunalia, nec reos ullos in illa libertate tam laxa: nullos iterum tyrannos. Luserunt ista poetae, et vanis nos agitavere terroribus. Mors omnium dolorum et solutio est, et finis: ultra quam mala nostra non exeunt, quae nos in illam tranquillitatem; in qua, antequam nasceremur, jacuimus, reponit.* Similia scribit l. 7. de benefec. c. 1. et Seneca Tragicus in Troade:

Post mortem nihil est, ipsa mors nihil.

Epictetus quoque apud Arrianum l. 3. c. 13. ,, In elementa, ,, *inquit*; dissolvetur corpus, et quod erat ignis in te, discedet ,, ad ignem; quidquid terrenum, id terra accipit; spiritus au- ,, tem in aerem evanescit. et aqua colliquescit in aquam. Nihil ,, infernus est, nihil Acheron, nihil Cocytus, neque Pyriphlegethon ,,. Similia scribit l. 4. c. 7. Denique Antoninus Pius Romanorum Imperator dicere consuevit: *Qui mortem timet, aut timet privari omni sensu, aut timet, se debere sensationes habere diversas. Si omnis amittatur sensus, nullus erit poenis, miseriaeque locus. Si sensus erunt diversi, in aliam creaturam transformabimur.* Philosophi ergo praecipui poenas alterius vitae non agnoverunt (1).

Prop. *Majoris nominis Phylosophi, etiam Ethnici, futura animarum praemia, et poenas agnovere.*

1035. Principio illustra sunt quae S. Justinus (2) profert ex Philemone, Euripide, et Sophocle. Ac Sophocles quidem ajebat:

Namque esse scimus duplicem ad inferos viam,
Unam nefastis, alteram innocentibus.

Euripides vero:

Longos dat annos, ut severe judicet.
Mortalium at quisquis in diem admittens mali
Aliquid, latere fidit haec ipsum Deum,
Is stulta sperat, atque sperans tollitur,
Feriata tandem poena cum supervenit.

---

(1) Voltairius loc. cit. solemni mendacio ait, multos Ecclesiae Patres non credidisse poenas aeternas. Quinam sunt hi Patres Ecclesiae, praeter unum Origenem, qui tamen Ecclesiae Pater dici non potest propter multos errores, qui ejus operibus continentur? Nam de reliquis Patribus nonnisi per injuriam dici potest, eos cum Origene consensisse in dogmate de temporanea duratione poenarum inferni, ut ostendit Paluzzius de fut. impior. statu l. 3. c. 17.

(2) l. de Monarchia n° 3.

Videte quicumque esse non vultis Deum,
Duplex merentes mente non sana scelus.
Est ille namque est: prosperae res sed cui erunt,
Cum non probus sit: tempus apponat lucro,
Huic namque poenas inferet tamdem dies.

Philemon autem:

Justitiae oculus est, qui intuetur omnia.
Nam si una justum sors, et impium manet,
I, rape, dolisque cuncta misce, et fraudibus.
Ne erres, in ipsis inferis jus dicitur:
Eritque judex Dominus omnium Deus.

Quibus quidem verbis ratio traditur, cur justis, et injustis retributio debeatur, ut nempe justitiae, et aequitatis ordo servetur.

1036. Jam vero Tertulianus (1) Mercurium Ægyptium laudat dicentem, *animam digressam a corpore non refundit in animam universi: sed manere determinatum, uti rationem (inquit) patri reddat eorum quae in corpore gesserit* S. Theophilus autem (2) Æschylum, et Pindarum, et Archilochum, et Dionysium, et Simonidem, et Timoclem idipsum adserentes inducit. Theodoretus porro (3) de Socrate ita scribit: *Plantonicus ille Socrates in Gorgia, multa jam eloquutus de iis qui apud inferos puniuntur, itemque de iis quorum pietus notissima haberetur, ita postremo inquit: Haec sunt illa, Callicles, quae mihi auditu solo accepta, credo equidem esse verissima* (4). De Platone vero idem Theodoretus (5): *Plato, ait defunctis vita hominibus judicia imminere, suppliciaque testatur.* Laudatque x. Reipubl. librum, et Phaedonem, et Gorgiam, ex quibus testimonia longiora producit. Unde autem haec Plato acceperit, ipse Theodoretus declarat scribens (6): ,, Plato ita haec enarravit, ut qui maxime crederet esse apud inferos judicii, ac suppliciorum loca. ,, In Ægypto enim cum Hebraeis diversatus, procul dubio quae ,, hic dicuntur, a Prophetis accepit. Indeque didicit esse ignis ,, fluvium; quem Daniel Propheta vidisse se narrat... Plato ita- ,, que tum sibi quaedam inde adsumens, tum et illis multa com- ,, miscens ex Graecorum fabulis, eos demum quos attuli, de ,, hisce rebus sermones scripsit,,.

1037. Platoni adnectit S. Justinus (7) Homerum, Empedoclem, et Pythagoram. His autem adjungendi sunt Thales (8), So-

(1) l. de anima c. 33. (2) l. 2. ad Autol. n. 37.
(3) De cur. Graec. affect. ser. '.
(4) Videri potest Xenophon l. de factis, et dictis Socratis.
(5) loc. cit. ser. 11. (6) Ibidem. (7) Apologia 1. n. 18
(8) De Thalete testatur Plutarchus l. 1. de plac. c. 8. admisisse *animos a corporibus separatos, eorumque duo esse genera, bonorum, atque malorum.* Vide etiam Laertium l. 8. et Athenagoram in Legat. pro Cristianis.

lon (1), Chilon (2), Xenophon (3), Plutarcus (4), et ne reliquos magno numero producamus, concludimos cum Chrysostomo (5) : *Et Poetae et Philosophi, et fabularum fictores, et omnes in universum homines, de retributione futura philosophati sunt, et inferno complures puniri dixerunt.* Cui concinit S. Augustinus (6) scribens, Ethnicorum *sapientes de inferorum substantia minime dubitasse, quae post hanc vitam excipit animas mortuorum.*

1038. Nunc ad ea quae fictus Mirabaud objicit, ut respondeamus, animadvertendum est, plerosque Etnicorum videri inferorum poenas negare, aut in dubium revocare, cum tamen revera eas agnoverint; negarunt enim non ipsam poenarum substantiam, sed fabulas Poetarum, quibus eae poenae exponebantur; quas quidem fabulas S. Ambrosius (7) recensens: *Altera.* inquit. *caussa quod poenas reformident, Poetarum, videlicet, fabulis territi, latratus Cerberi, et Cocyti fluminis tristam voraginem, Charontem tristiorem, furiarum agmina. aut praerupta tartara, in quibus hydra saevior sedem habeat. Tityi quoque viscera reparandis foecunda suppliciis, quae vultur immanis sine ullo fine depascitur. Ixionii quoque orbis perpetuam sub poenae atrocitate vertiginem, tum saxi desuper imminentis super capita accubantium inter epulas impendentem ruinam. Haec plena sunt fabularum* (8), *nec tamen negaverim poenas esse post mortem.*

1039. Itaque ad Pytagoraeos quod attinet, putarunt illi quidem, fabulosa esse quae de alterius vitae suppliciis Poetae fixerunt; ipsa vero supplicia nequaquam negarunt. Quomodo enim negassent, si animam immortalem esse fatebantur? Timaeus prae ceteris illa fassus est (9) apertissime; ideoque insigne est Pseudo-Mirabaudi mendacium, dum eum sibi favere ait.

1040. Eodem modo explicanda sunt loca, si quae in Aristotele occurrant, quae videantur negare retributiones in vita futura. Nam qua ratione poterat Philosophus ambigere de futuris

---

(1) Ausonius Dict. 7. sapientum, hoc dictum Soloni tribuit:

Dico tunc beatam vitam, cum peracta fata sunt.

(2) Idem Ausonius loc. cit. hoc refert Chilonis apophthegma:

Vive memor mortis, uti sis memor et salutis.

(3) Epist. 5. a Leone Allatio inter Socraticas relata.

(4) In l. *de tarda Dei vindicta.*

(5) Hom. 8. in Epist. ad Thessalon.

(6) l. 12. de Gen. ad litt. c. 33.

(7) l. de bono mortis c. 8.

(8) Has easdem fabula. Poetae construxerunt, male intelligentes Sacrarum Scripturarum oraculo, ut arbitratur Tertullianus Apolog. c. 47.

(9) In l. de anima mundi apud Stanleium Hist. Phil. par. 8. ubi postquam ait, flagitiosorum animas migraturas esse in corpora bestiarum pro qualitate criminum, ut eorum suant poenas; ne quis putaret, hanc migrationem fore perpetuam, subdit: *Omnia autem haec in secundo circuitu Nemesis certo judicio rata, fixaque esse voluit, cum infernarum illarum furiarum numinibus.* Ex quibus consequitur, nullum ex Pythagoraeorum metempsychosi desumi posse argumentum ad neganda ex eorum sententia futura supplicia.

praemis, et poenis, postquam constituerat animae immortalitatem, demonstraveratque, intellectum non esse corporeum, et intellectionem esse actionem, quae non pendet ab organo corporeo (1)? Verba autem quae ei ementitus Mirabaudus attribuit, nobis occurrere minime potuerunt Aristotelis opera consulentibus, nec ille ullum citat locum, calumniatorum more.

1041. Quod ait de Plantonicis ne responsionem quidem meretur; adeo enim evidentia sunt Platonis testimonia de futuris poenis in altera vita; uti praesertim constat ex *Gorgia*, ut qui de mente Platonis dubitare velit, in meridiana luce caecutiat. Insignis inter Platonicos erat Plotinus, qui tamen loquens de statu animae post mortem: *Quemadmodum*, inquit (2), *pene Deos bonum est sine admixtione malorum, ita penes animam nihil omnino malum est, modo suam servaverit puritatem: quam nisi servaverit, non mors quidem illi, sed vita malum.* Perspicitis aliud magnum, et impudens personati Mirabaudi mendacium, quo nihilo levius est illud aliud, quo Platonicis affingit sententiam ajentem, animam esse portionem divinitatis. Id tam falsum est, ut ex Alcinoo constet (3), et ipsam animam mundi effectam esse a Deo; ex Plotino autem (4), animas nostras non solum a Deo distingui, verum etiam ab anima mundi.

1042. De Zenone Stoico quod ait, si vera sunt quae ex Cicerone describit (nam nullum citat locum) argumentatus fuit Tullius *ad hominem.* Ceterum non modo Lactantius (5) dicit: *Esse inferos Zenon Stoicus docuit, et sedes piorum ab impiis esse discretas*: quod et Tertullianus confirmat (6) inquiens: *Stoici sapientum animas in supernis mansionibus collocant*; sed ipsemet Cicero (7) scribet: *Stoici. . . diu mansuros ajunt animos, semper negant... Stoicos dimittamus, eos dico, qui ajunt animos manere, e corpore cum excesserint, sed non semper.* Putidum ergo mendacium est adserere, animas ex Stoicorum sententia interire cum reliquo corpore.

1043. Haud negamus, Ciceronem, utpote Accademicum agens, videri aliquando dubium haerere in controversia de futuro animarum statu. Sed cum saepe valida poferat argumenta (8) pro-

(1) Fatemur cum S. Thoma l. Eth. lect. 9. Aristotelem non fuisse loquutum de felicitate alterius vitae, quae omnem investigationem rationis excedit; consistit enim in clara Dei visione; idroque nec fuisse loquutum de poena alterius vitae consistente in privatione illius visionis. Sed quod omnem prorsus alterius vitae felicitatem, et poenam Aristoteles fuerit inficiatus, ii tantum affirmare possunt qui Aristotelem materialismi accusant. Eugubinus l. 4. de per. Phil. c. 6. et 9. Aristotelis vindicias sumit.

(2) l. 7. Enne. 1. c. 3. (3) De Doct. Platonis c. 11.

(4) Vide Enn. 4. l. 3. c. 2. (5) Inst. l. 7. c. 7.

(6) l. de ani. c. 54. (7) l. 1. Tuscul.

(8) Ibid. et l. 3. de nat. deor. ubi idipsum ostendit ex ordine justitiae poscente, ut bonis sustinentibus adversa in hac vita, et aliis quibus in corpore accidunt prospera, debita maneat retributio.

bantia animorum immortalitatem, laudetque Socratem, ejusque approbet sententiam affirmantem, *vias duas esse, duplicesque cursus animorum e corpore excedentium:* nonnisi injuria reponi potest inter negantes futura praemia, et supplicia. Itaque cum ait (1) de inferni poenis: *Quae est anus tam delira, quae timeat ista?* primum quidem loquitur ex sententia Epicuri, et Dicaearchi; deinde vero conflctas a Poetis poenas deridet.

1044. Idem est de utroque Seneca judicium; uterque enim Stoicus fuit. Quod ne gratis adserere videamur, adeunda est Senecae Philosophi Epist. 117. sic scribentis: *Cum de animarum aeternitate disserimus, non leve momentum apud nos habet consensus hominum, aut timentium inferos, aut colentium.*

1045. Ex Epicteti verbis conficitur quidem, ipsum negasse infernum poetarum; at vero cum dicat; *dissolvetur corpus, et quod erat ignis in te, discedet ad ignem;* profecto indicat, se Stoicorum adhaerere sententiae putantium, animum ignem esse: et cum dicat: *discedet ad ignem*, demonstrat, sentiri ab se, animam in morte non omnino difflari cum corpore, alioqui nihil esset, quod posset ad ignem discedere.

1046. Postremo quod Antoninus Pius ajebat, ex eo erat argumentorum genere, quo Tullius utebatur (2) ad probandum scilicet, mortem esse contemnendam, quamcumque quis eligeret de animae immortalitate sententiam, sive Epicureorum, sive aliorum Philosophorum. Ceterum quod Antoninus negaverit futurum animarum statum post separationem a corpore, falsum est: nam ex Spartiano (3), et Julio Capitolino (4) constat, ipsum Hadriano sepulchrum construxisse, divinosque impedisse honores, et inter divos relato, templum erexisse. Quae certe indicant, ipsum putasse, Hadriani animam non periisse cum corpore.

QUAESTIO XXII.

De animae humanae potentiis, et habitibus.

1047. Ut tractationem de anima absolvamus, restat agendum de ejus potentiis, et habitibus. Copiosa sanae materies, ac pene infinita, quam pro dignitate tractat S. Thomas (5). Nos pauca colligentes, agemus 1. de distinctione potentiarum animae; 2. speciatim de voluntate, ejusque libertate; 3. de habitibus.

---

(1) l. 1. Tuscul.
(2) loc. cit. (3) In Hadriano (4) In Antonino Pio.
(5) 1. p. Sum. Theol. et 1. 2. et alibi suorum Operum.

ARTICULUS I.

Utrum animae potentiae reipsa ab anima differant, eaeque inter sese distinguantur per actus, et objecta.

1048. Fuit olim hac de re in Sholis decertatum, quibusdam cum Okamo (1) contendentibus, potentias animae nonnisi nomine ab anima differre; quos Recentiores plerique omnes sequuntur: quibusdam cum Scoto (2) affirmantibus, potentias animae ab ipsa et inter se distingui quidem, sed tantum *formaliter*, *et ex natura rei.*

1049. Videtur autem ita dicendum I. quia entia non sunt multiplicanda sine necessitate. Nulla autem necessitas cogit distinguendi potentias ab anima: nam si anima potest per potentias operari, cur non poterit immediate per seipsam? maxime quia si potentiae effluunt ab anima, quae est earum immediatum principium, nulla est ratio, quare operationes effluere non possint immediate ab anima ipsa tamquam a principio earum proximo.

1050. II. S. Augustinus (3): *Haec* inquit, *tria*, *memoria*, *intelligentia*, *voluntas*, *quoniam non sunt tres vitae*, *sed una vita; nec tres mentes*, *sed una mens*: *consequenter utique nec tres substantiae sunt*, *sed una substantia... Quocirca tria haec eo sunt unum*, *quo una vita*, *una mens*, *una essentia.* Sunt autem memoria, intelligentia, voluntas potentiae animae. Ergo potentiae animae unum, idemque sunt cum anima.

1051. III. Si potentiae realiter distinguerentur ab anima. possent ad ipsa realiter separari. Id autem fieri nullo modo potest. Fac enim, intellectum esse separatum ab anima intellectiva, haec non posset intelligere; nam quomodo intelligere sine intellectu? esse proinde, et non esse intellectiva: quod repugnat.

Prop. *I. Potentiae animae reipsa distinguuntur ad anima*, *II. et inter sese. III. Sunt autem plures. IV. Et differunt specie per actus, et objecta.*

1052. Ostenditur 1. p. Ex supra dictis (4), nulla substantia creata potest immediate per suam essentiam operari. Est autem anima substantia creata, ut demonstravimus (5). Non ergo operatur per suam essentiam, sed per potentias ab ipsa realiter di-

(1) In 2. d. 16. q. 24. (2) In 2. d. 16. q. unica.
(3) l 10. de Trin. c. 11. (4) § 190. (5) § 812. sqq.

stinctas. Idque S. Thomas confirmat (1). Nam si essentia animae esset immediatum operationis principium ut puta cogitationis, animae essentia in cogitatione consisteret. Ostensum est autem (2), animae essentiam in cogitatione non posse consistere. Similiter si potentiae sentiendi, et vegetandi essent realiter idem ac essentia animae, perseverante essentia animae, perseveraret sensatio, et vegetatio; idem enim est quod potest operari, et quod operatur, ut S. Thomas advertit (3). Anima ergo etiam a corpore separata sentiret, et vegetaret, quod est plane falsum.

1053. Secundam partem haec ratio suadet, quia ratio moventis, et moti, imperantis, et exequentis, dirigentis, et directi, non est nisi inter ea quae reipsa distinguuntur. Inter potentias vero animae, ut S. Thomas ostendit (4), invenitur ordo dependentiae unius ab alia, quatenus aliae movent, aliae sunt motae; aliae imperant aliae exequuntur; aliae dirigunt, aliae sunt directae. Potentiae igitur animae inter sese reipsa distinguuntur.

1054. Tertiam partem S. Thomas (5) probat ex eo quod supra dictum est (6), anima scilicet esse in confinio spiritualium, et corporalium creaturarum. Oportet ergo, ut in ea concurrant virtutes utrarumque creaturarum. Plures igitur debent esse animae potentiae.

1055. Quarta pars probatur ratione ejusdem S. Doctoris (7): Quod ad aliud ordinatur, ab eo speciem accipit, et specificam differentiam. Potentiae vero animae ordinantur ad actus, et actus ad objecta. Potentiae igitur animae differunt specie inter sese per actus, et objecta. Animadvertit autem Angelicus (8), non quamcumque diversitatem actuum, et objectorum inducere diversitatem specificam potentiarum, sed illam tantum, quae est *per se* (9). Sic visus differt specie ab auditu, quia visus *per se* respicit coloratum, auditus sonum. Diversi autem colores non exigunt potentias diversas specie, quia diversitas colorum respectu visus est tantum *per accidens*. (10).

1056. Ex his autem sequitur 1. non omnes potentias animae esse in ipsa tamquam in subjecto: nam ut S. Thomas advertit (11), ejus est potentia sicut subjecti, cujus est operatio. Operationes autem intellectivae partis, scilicet intelligere, et velle non pendent ab organo corporali, ut dictum est (12); ceterae vero operationes exercentur per organa corporalia, ut constat ex supra dictis (13). Itaque intellectus, et voluntas sunt in sola anima sicut

---

(1) I. p. q. 77. a. 1. (2) § 828. (3) loc. cit. a. 5.
(4) Ibid. a. 4. (5) Ibid. a. 2. (6) not. 3. pag. 359.
(7) Ibid. a. 3. (8) Ibid.
(9) Haec in Scholis vocari consuevit diversitas *formalis*.
(10) Vocatur in Scholis diversitas *materialis*.
(11) loc. cit. a. 5. (12) § 741. (13) Pag. 215. not. 1.

in subjecto; ceterae vero potentiae sunt in conjuncto, et non in sola anima.

1057. Sequitur 2. non omnes potentias remanere actu in anima a corpore separata; eae enim remanent, quae sunt in sola anima tamquam in subiecto, idest intellectus, et voluntas; ceterae vero, quarum subjectum est conjunctum, corrupto conjuncto, non manent actu, sed tantum virtute in anima sicut in principio, vel radice (1).

1058. Sequitur 3. quinque esse genera, seu species supremas potentiarum animae, enumeratas a S. Thoma (2), scilicet *vegetativum*, *sensitivum*, *appetitivum*, *loco motivum*, *et intellectivum*. Potentiae enim differunt specie per actus, et obiecta, ut dictum est (3). Operationes autem animae quaedam non exercentur per organum corporale, ut demonstravimus (4), scilicet intelligere, et velle; quaedam exercentur quidem per organa corporalia, sed, ut supra diximus (5), aliquo modo sunt elevatae supra conditiones materiae, cujusmodi sunt sensationes; quaedam non alia ratione differunt a motionibus aliorum corporum, nisi quia hae sunt ab exteriori principio, illae vero sunt a principio intrinseco: et ejusmodi sunt operationes vegetativae partis. Obiectum vero operationum animae vel est solum corpus animae unitum. et circa hoc versantur potentiae vegetativae. Vel est omne corpus sensibile etiam externum: et circa hoc versantur potentiae sensitivae. Vel est omne ens: et circa hoc versantur potentiae intellectivae. Res vero animae extrinsecae possunt comparari ad animam, vel prout coniunguntur cum ipsa et in ipsa sunt per earum similitudinem: et sic se habent sensus respectu sensibilium particularium, et intellectus respectu notionum universalium. Vel prout anima inclinatur, et tendit in res exteriores: et sic se habent appetitus, quo anima tendit in rem extrinsecam sicut in finem; et potentia motiva secundum, locum quo anima comparatur ad rem exteriorem sicut ad terminum motus, loco enim movemur, ut aliquid consequamur.

1059. Haec autem genera potentiarum dividuntur in varias species: et quidem vegetativum dividitur in *nutritivum*, *augmentativum*, et *generativum*. Sensitivum vero dividitur in *sensus internos*, et *externos*, de quibus jam supra (6) dictum est satis. Intellectus autem dividitur in intellectum *agentem*, et *possibilem* de quorum natura, et operationibus satis etiam diximus (7). Item in rationem *superiorem*, et *inferiorem*; quae tamen non sunt diversae potentiae, ut S. Thomas (8) post S. Augustinum (9)

---

(1) loc. cit. a. 8.
(2) 1. p. q. 78. a. 1.
(3) § 1056.
(4) § 741.
(5) Tom. 4. § 856.
(6) Tom. 4. § 917. sqq.
(7) Tom. 1. § 423. sqq.
(8) 1. p. q. 79. a. 9.
(9) l. 12. de Trin. c. 3. sqq.

ostendit: nam ratio *superior* dicitur, quae intendit aeternis conspiciendis; aut consulendis *inferior* vero, quae intendit temporalibus; ideoque utraque ratio nonnisi per officia distinguitur. Item intellectus dividitur in *speculativum*, et *practicum*; sed neque hi sunt diversae potentiae: nam *speculativus* intellectus dicitur, qui res considerat non ordinatas ad opus: *practicus* vero, qui res consideratas ordinat ad opus: quod autem res apprehensae ordinentur, necne ad opus, hoc eis accidit, atque adeo potentias non facit diversas (1). Denique appetitus dividitur in *sensitivum* sive inferiorem, et *intellectivum* sive superiorem: et hi quidem diversae potentiae sunt: nam alterius generis est apprehensum per intellectum, quod respicit appetitus intellectivus; et apprehensum per sensum, quod respicit appetitus sensitivus; is vero dividitur in *irascibilem*, et *concupiscibilem* (2). Appetitus autem intellectivus est voluntas, de qua paullo post dicemus.

1060. Ad primum responsio patet ex dictis (3); cum enim anima operari non possit immediate per suam essentiam, necessariae sunt potentiae ei superadditae. Possunt autem potentiae fluere immediate ab essentia animae, quia proprietates resultant posita essentia; ideoque fiunt per eamdem actionem, per quam producitur essentia. Operationes autem non possunt ita effluere ab essentia anima; alioqui semper essent eadem animae operationes, sicut semper sunt eaedem animae potentiae; proprietates enim sunt necessariae, ideoque non mutantur.

1061. Ad secundum respondet S. Thomas (4), S. Augustinum loqui de mente, prout noscit, et amat se. Addi potest, memoriam, intelligentiam, et voluntatem, non esse substantias, sed proprietates unius substantiae; et hac ratione dici possunt unum, et una vita, una mens, una essentia, quia non ipse constituunt essentiam, sed conveniunt in una essentia animae, ut ejus proprietates; proprietates enim accidunt essentiae; accidentia vero non tam sunt entia, quam entis entia, et dictum est (5).

1062. Ad tertium respondemus ex dictis (6), potentias quae non sunt solius animae, sed conjuncti, re ipsa separari ab anima post discessum a corpore. De potentiis autem quae sunt solius animae, ut intellectus, et voluntas, dicimus, eas naturaliter separari non posse ab anima, cuius sunt proprietates. Si autem Divinitus separarentur, anima non posset quidem actu intelligere, et velle; diceretur tamen intellectiva *radicaliter*, quia talis naturae esset, ut eas potentias postularet.

---

(1) Vide S. Thom. loc. cit. a. 11. (2) Ibid. q. 80. a. 2. et q. 81. a. 2
(3) § 1054. (4) 1. p. q. 77. a. 1. ad 1.
(5) § 56. (6) 1059.

ARTICULUS II.

Utrum voluntas ex necessitate, vel ex libertate velit quidquid vult.

1063. Praecipue animae potentiae, quarum ipsa anima subjectum est, sunt intellectus, et voluntas (1), ut diximus (2). De intellectu autem vix aliquid agendum superest, post ea quae fuse in Logica dicta sunt. De voluntate autem quaerentes, multa dicenda forent, quae tamen pleno jure ad Ethicam spectant. Itaque de una tantum voluntatis natura, ejusque libertate dicemus. Est autem voluntas appetitus rationalis ad prosequendum bonum ratione apprehensum (3); ideoque objectum ejus est bonum ratione apprehensum, sive finis. Et quia omne ens est bonum, etiam ipsa voluntas, ejusque volitio, quae sunt entia: ideo voluntas et se ipsam, et suum amorem potest amare: quemadmodum intellectus potest et seipsum cognoscere, et suum intelligere (4).

1064. Quoniam vero, ut S. Thomas ostendit (5), *voluntas, et liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed una*, cum hoc tantum discrimine, quod voluntas sit circa finem; liberum arbitrium sit proprie eorum quae sunt ad finem; nihil enim aliud est liberum arbitrium, quam vis electiva: electio autem non est de fine, sed de iis quae sunt ad finem; idcirco ut natura voluntatis investigetur, oportet de ejus necessitate, libertateve inquirere.

1065 Libertas autem, ut S. Thomas ostendit (6), multiplex

---

(1) Tres quidem animae potentias enumerat S. Augustinus l. 10. de Trin. c. 11. intellectum, voluntatem, memoriam. At vero memoria intellectiva non est distincta potentia ab intellectu, ut ostendit S. Thomas 1. p. q. 79. a. 7. et ib. ad 1. explicat, S. Augustini auctoritatem. Sane potentiae distinctae exigunt distincta specie obiecta distinctasque specie operationes. Obiecta autem intellectus, et memoriae intellectivae non sunt distincta specie; omne enim cognoscibile est objectum intellectus. Actus etiam memoriae intellectivae est iterato intelligere: omnis autem intellectio ad intellectum pertinet.

(2) § 1056. (3) Vide S. Thom. 1. p. q. 80. a. 1.

(4) Clarkius, ut refertur Tom. 2. par. 1. Opp. Leibnitii pag. 197. putavit, animam non cognoscere propriam substantiam, sicut oculus non videt seipsum. Sed deceptus vehementer fuit; oculus enim non potest reflectere supra seipsum sicut anima supra seipsam suasque actiones reflectit.

(5) 1. p. q. 83. a. 4. Nec movere debet quod idem S. Doctor 1. 2. q. 1. a. 1. ait: *liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis, et rationis*. Non enim intendit, liberum arbitrium esse facultatem, sive potentiam distinctam a voluntate, et ratione; sed tantum vult ostendere, liberum arbitrium, quo homo est dominus suorum actuum, et quo actiones proprie dicuntur humanae, quia earum homo est dominus, esse per rationem, et voluntatem.

(6) In 2. d. 25. q. 1. a 5.

est. Prima dicitur libertas *a coactione*, sive excludens omnem vim extrinsecus cogentem: sic autem omnis actio *spontanea*, etiamsi necessaria sit, dicitur libera; fit enim sponte secundum naturalem inclinationem. Hac ratione amor boni in communi, et motus qui dicuntur *primo primi*, quia antevertunt omnem rationis deliberationem, liberi vocari possunt; sunt enim a voluntate, nemine cogente.

1066. Altera est libertas *a necessitate*, vocaturque libertas *arbitrii*, cum scilicet voluntas, positis omnibus ad agendum requisitis, non est ita determinata ad unum, ut non possit aliud velle (1), sed procedit cum indifferentia judicii, et cum potestate ad ponendum, vel non ponendum actum, aut etiam ad ponendos actus contrarios circa idem objectum, amorem scilicet, vel odium. Potestas ad ponendum; vel non ponendum actum, appellatur libertas *contradictionis*, quia est inter extrema contradictorie opposita. Potestas ad actus contrarios, vocatur libertas *contrarietatis*, quia extrema contraria sunt. Haec *contrarietatis* libertas necessaria non est ad salvandum arbitrium: imo potius est imperfectio libertatis; oritur enim ex defectibilitate: nam ut recte S. Thomas (2), voluntas non tendit in malum, nisi propter aliquem defectum, quia scilicet ei proponitur sub ratione boni, ut supra dictum est (3). Quare Christus Dominus fuit maxime liber, licet potestas peccandi ei repugnaverit (4). Agens vero *necessarium* dicitur illud quod ita est determinatum ad unum, ut non possit aliud agere.

1067. Tertia dicitur libertas *a peccato*, et convenit tantum justis; de qua S. Augustinus (5): ,, erit voluntas tunc libera, si ,, fuerit pia; eris liber si fueris servus liber peccati, servus ju- ,, stitiae, dicente Apostolo: *Nunc autem liberati a peccato, servi* ,, *autem facti Deo* ,,.

1068. Est et quarta libertas *a miseria, et a poena*; quae quidem nunc in spe est, re ipsa vero erit in caelis, cum *absterget Deus omnem lacrimam ab oculis eorum: et mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque dolor erit ultra, quia prima abierunt*, ut dicitur Apoc. 21. v. 4. Utraque haec postrema libertas necessaria non est ad arbitrii libertatem.

1069. Inquirendum igitur est, an ad arbitrium requiratur libertas *a necessitate*, vel satis sit libertas *a coactione*, sive, ut ajunt, *spontaneitatis*. Nam quod voluntas libera sit *a coactione*, nemo negat; hoc ipso enim quod vult, voluntarie, non coacte

---

(1) S. Augustinus l. 3. de lib. arb. c. 3. *Voluntas*, ait, *nostra nec voluntas esse, nisi esset in nostra potestate.*

(2) In 2. d. 25. q. 1. a. 2.

(3) § 257. sqq.

(4) Vide S. Thom. loc. cit. ad 3. et q. 22. de ver. a. 6.

(5) Tract. 41. in Joannem.

vult; appetit quippe quod vult; ideoque inclinatur in illud: coactio autem est contra inclinationem (1).

1070. Qui animae spiritualitatem negant, facere non possunt, quominus negent etiam omnem ejus libertatem a necessitate; universas enim hominis operationes per materiae mechanismum explicant. Ita olim sensere Democritus, et Epicurus (2). Postremis hisce temporibus idem restituere conati sunt Collinius (3), Hobbesius (4), Helvetius (5), Spinoza (6), Auctor Syst. nat. (7), Voltairius (8), similesque humani generis pestes (9). Libertatem quoque indifferentiae negarunt Stoici, Manichaei, Wiclefistae, Lutherus (10), et Calvinus (11). Jansenius autem (12) aperte adseruit, ad merendum, vel demerendum non requiri libertatem a necessitate, sed satis esse libertatem a coactione. Bajus etiam adseruit: *Quod voluntarie fit, etsi necessario fiat, libere tamen fit.*

---

(1) Vide S. Thom. q. 22. de ver. a. 5.

(2) Vide Plutarchum 8. Sympos. c. 10. Et licet Epicurus a Democrito desciscens, videretur libertatem admittere, inducto motu declinationis atomorum; attamen *perspicuum est*, inquit Cudworthus Syst. intell. c. 5. § 71. *nihil hoc invento fieri posse amentius, hominique impietatem, ut deliraret, magistram fuisse.*

(3) In lib. *Recherches philosophiques sur la liberté de l'homme.* Tom. 2. par. 1. pag. 105. sqq. Opp. Leibnitii describitur Epitome Praefat. De Maizeaux ad Epistolas Leibnitii, et Clarkii; ibique Collinsius summis extollitur laudibus, tamquam is, *qui joint á beaucoup d'érudition une justesse d'esprit et une pènétration peu communes, et qui ne se distinque pas moins par les qualités du coeur, que par celles de l'esprit.* Qui ita de hoc impio loquitur, nec ipse impius est.

(4) In elem. phys. et in opusc. adv. Bramhallum.

(5) De l'esprit. disc. 1. c. 4.

(6) Ethic. part. 1. in Append. et par. 2. prop. 48. et Epist. 62.

(7) Par. 1. c. 11.

(8) In Dict. Phil. art. *de la liberté*, et in *Elem. de la Phil. de Newt.* c. 4.

(9) Inter eos recenseri potest Robinetus *De la nat.* tom. 1. par. 4. c. 23. qui licet videatur libertatem admittere, revera tamen negat; imo ib. c. 5. theor. 3. in dubium revocat ipsam animae spiritualitatem, contenditque hoc dogma haud esse cum Religione conjunctum, propterea quod Tertullianus, Arnobius, Clemens Alex. Irenaeus, aliique negantes animae spiritualitatem, nihilominus fuerunt orthodoxi. Hac de re vide quae diximus § 758. sqq. et p. 400. Lockius etiam de intell. hum. l. 2. c. 21. § 22. sqq. videtur quidem libertatem admittere, sed tamen ait: „ Un homme ne fauroit être libre par rapport à cet acte particulier de vouloir une action qui „ est en sa puissance, losque cette action a été une fois proposée à son esprit „. *Homo non potest esse liber respectu hujus actus particularis volendi unam actionem, quae est in eius potestate, cum haec actio eius spiritui proposita semel est.* Quibus verbis videtur ostendere credi ab se, voluntatem esse liberam ad hunc, vel illum actum antequam agat; sub ipsa vero actione liberam non esse.

(10) In l. de servo arbitrio. Pudnit posteriores Lutheranos hujus erroris magistri sui, et eum excusare conati sunt, ut fecit Engelhardus in Feriis aestivis Groninganis an. 1733 sed aethiopem dealbare tentavit.

(11) l. 1. Inst. c. 15. et in Antitodo Conc. Trid. ad can. 5. sess. 6.

(12) l. 3. de gratia Christi c. 1. et alibi. Bertius in Vind. diss. 4. c. 1. § 3 n. 5. *Hinc apparet*, inquit, *Jansenianam haeresim in iis praesertim, quae ad gratiam, et libertatem attinent, a Calviniana parum, aut nihil diferre.*

1071. Videtur autem ita dicendum I. quia, ut argumentatur Hobbesius, nulla res incipit moveri a se ipsa, sed initium motus debet esse ab agente extrinseco. Si ergo voluntas aliquid vult, oportet, ut moveatur ab aliquo extrinseco. Ita ergo vult, ut non possit aliter velle non enim motio illa extrinseca est in ejus potestate (1).

1072. II. Ex eodem Hobbesio. Omnis caussa sufficiens debet esse necessaria; alioqui non esset sufficiens: nam si effectum non producit, ei aliquid deest ad ipsum producendum. Est autem voluntas caussa sufficiens suarum volitionum. Sunt etiam sufficientes caussae facientes, ut voluntas aliquid velit. Volitiones ergo sunt necessariae (2).

1073. III. Ex Helvetio. Libertatis nomine intelligitur libera facultas volendi, aut non volendi aliquid. Sed haec facultas fictitia est; oporteret enim, ut voluntas aeque vellet bonum, et malum. Universi autem tendunt in bonum, sive verum, sive apparens. Omnes ergo volitiones sunt effectus hujus tendentiae; ideoque nulla est libertas (3).

1074. IV. Ex eodem, et ex Collinsio. Si homini proponantur duo objecta, quorum unum sit altero melius, non potest eligere deterius. Tunc ergo destituitur libertate.

1075. V. Ex eodem Collinsio. Volitiones pendent ab appetitionibus, sive ab appetitu sensitivo; appetitiones autem pendent ab irritationibus naturae: hae vero sunt necessariae; pendent enim ab objectis externis, et ab ideis irritantibus. Volitiones ergo sunt necessariae.

1076. VI. Ex Auctore Syst. nat. Homo est pars Universi, eique subordinatus. Debet ergo in se experiri illius influxus. Ut esset liber, necesse foret, ut vel esset fortior tota natura, vel esset, extra eamdem naturam: Praeterea, ut homo esset liber, deberent universa entia amittere propriam essentiam; ipse etiam nullam habere deberet sensibilitatem physicam, nec amplius discernere inter bonum, et malum, inter voluptatem, et dolorem. Tunc vero neque se conservare, neque suam reddere felicem existentiam posset; denique ens esset incapax agendi eo modo, quo ipsum agere cognoscimus (4).

1077. VII. Ex eodem. De essentia hominis est velle suam conservationem Omnes autem ejus motus sunt consequutiones necessariae hujusce primitivi impulsus. Omnes igitur ejus volitiones sunt necessariae (5).

---

(1) Hanc obiectionem jam sibi opposuerat S. Thomas q. 6. de malo a. un. arg. 20.
(2) Et hoc aliud argumentum desumtum est ex S. Thoma ib. arg. 15.
(3) Idipsum sibi objecerat Angelicus ib. arg. 8. et 1. p. q. 82. 2. 2. arg. 2.
(4) Tangit hoc idem S Thomas q. cit. in corp.
(5) Hoc ipsum tangitur ibid.

1078. VIII. Ex Voltairio (1). Homo non vult quia vult, sed propter ideas et rationes, quae ipsi exhibentur. Necessario igitur vult (2).

1079. IX. Ex Lockio Actio pendens a voluntate, necesse est, ut existat, vel non existat. Ejus autem existentia, vel non existentia non potest non sequi determinationem, et electionem voluntatis. Voluntas ergo non potest non velle existentiam, vel non existentiam illius actionis, ideoque necessario vult alterutram.

1080. X. Ex Jansenio. Ad libertatem non requiritur indifferentia; omnis enim volitio est essentialiter libera, cum sit in nostra potestate; ideoque S. Augustinus (3): *Hoc inquit, quisque in sua potestate habere dicitur, quod si vult, facit, si non vult, non facit.* Ad hoc autem satis est libertas a coactione, nec requiritur libertas a necessitate, sive libertas arbitrii. Voluntas ergo necessario agit. Hinc idem S. Augustinus (4) ait: *homo peccando, se, et liberum arbitrium perdidit.*

Prop. *Non omnia, quae voluntas vult, ex necessitate vult, sed homo liberam habet electionem, seu liberum arbitrium.*

1081. Demonst. 1. Proprium liberi arbitrii est eligere, ut dictum est (5); ideo enim liberi esse dicimur, quia possumus unum prosequi altero recusato; quod est eligere. Atqui sensu intimo experimur, in nobis ipsis facultatem esse eligendi unum prae alio, etiam perseverantibus iisdem caussis, sive rationibus, atque incitamentis (6); dum enim v. g. ambulamus, sentimus in

---

(1) Multa ineptissime Voltairius effutiit praesertim in Dict. Phil. a. *de la liberté*, ubi dialogum instituens, ponit exemplum hominis, in cujus potestate non est audire, vel non audire fragorem tormenti bellici. Quid hoc ad libertatem arbitrii quae non ad sensus externos, qui necessario agunt, sed ad voluntatem pertinet? Haec autem potest imperare, ut obstruantur aures. Addit, necessario illum hominem velle non mori ictu tormenti bellici, Sit ita. An non habet homo ille ullam aliam arbitrii libertatem? Addit insuper, non posse hominem illum effugere ictum, si sit paralyticus. Quam stulte, et infulse! Quis liberum umquam dixit illum, cui deest potentia ad actum? sed quam multa ille ipse paralyticus potest facere, et non facere ex arbitrio? Addit rursus, hominem esse liberum perinde ac canis venaticus, licet millies liberiorem. Non invidemus Voltairio comparationem; nam simillimus ipse fuit cani, latrare sciens, ratiocinari nesciens. Nullum est in carne vel minimum libertatis indicium.

(2) Alias objectiones vide apud S. Thomam loc. cit.

(3) l. de spiritu, et litt. *(4)* Ench. c. 3.

(5) §. 1061.

(6) Si ita est, inquit Collinsius loc. cit. undenam in explicanda libertate tantopere divisi sunt Auctores? cur eadem libertas nodus est, quo nihil in Philosophia ad solvendum difficilius? Respondemus primum, innumera esse, quorum existentia constat modus autem existendi, et natura nescitur. Deinde dicimus, difficultates, quae in hoc genere sunt, multoties oriri ex indole, et ingenio Scriptorum, maximeque libertinorum, qui in eas spargere tenebras conati sunt. Certe tam clare cognosco me esse liberum a quacumque necessitate, quam intelligo me existere, et cogitare. Si au-

nobis potentiam ad non ambulandum; dum sedemus, experimur in nobis potentiam ad ambulandum; quam quidem potentiam ut demonstremus, nihil aliud requiritur, nisi ut stemus. vel surgamus. Argumentum autem desumtum ex intimo sensu, maximum habet pondus; fundatur enim in ipsa natura hominis. *Sentit animus, se moveri,* ajebat Tullius (1)*: quod cum sentit, illud una sentit, se vi sua, non aliena moveri* (2). Voluntas ergo non omnia ex necessitate vult.

1082. Demonst. 2. Immunitas voluntatis a necessitate in eligendo, constat ex comuni hominum consensione (3). Maximum

---

tem Collinsius loquitur de difficultate componendi gratiam cum libro arbitrio, audiat S. Augustinum scribentem Epist. 214. al 46. n. 7. *Ubi sentitis vos non intelligere, interim credite divinis eloquiis. quia et liberum est hominis arbitrium, et gratia Dei, sine cujus adiutorio liberum arbitrium nec converti potest ad Deum, nec proficere in Deo. Et quod pie creditis, ut etiam sapienter intelligatis, orate. Et ad hoc ipsum enim idest, ut sapienter intelligamus, est utique liberum arbitrium. Nisi enim libero arbitrio intelligeremus, atque saperemus, non nobis praeciperetur, dicente Scriptura,* Intelligite ergo qui insipientes estis in populo, et stulti aliquando sapite. *Eo ipso quippe quo praeceptum, et imperatum est, ut intelligamus, atque sapiamus, obedientia nostra requiritur, quae nulla potest esse sine libero arbitrio.*

(1) l. 1. Tuscul.

(2) Impetere hanc rationem tentarunt Baelius, et Spinoza. Ac Baelius quidem *Repons. au Prov.* c, l. 40. fidenter, ut solet, pronunciat, eumdem quo modo afficimur habituros nos sensus intimum, si a caussa extrinseca volitiones nobis imprimerentur. Quod quam sit falsum, quisque videt; quomodo enim possemus esse nobis conscii volitionum, quod a nobis procederent, si hae revera non procederent efficienter a nobis, sed voluntas mere passive se haberet? Nonne perpetuo deciperemur, putantes, volitiones a nobis esse, cum tamen extrinsecus advenirent? Ut praetereamus, id quod ait Baelius, destruere non solum liberum arbitrium, sed ipsam quoque spontaneitatem nam spontaneum dici non potest, nisi quod sponte fit a voluntate: volitiones autem illae non fierent a voluntate, sed ei ab extrinseco imprimerentur. Spinoza vero Eth. p. 1. in append. putat, homines opinari se liberos esse, quia suarum volitionum sunt conscii, et caussas ignorant, quibus disponuntur ad volendum. Et Epist. 62 ait, lapidem, si cogitaret, dum moveri pergeret, sibi fore conscium conatus, crediturumque, se esse indifferentem, ac liberrimum. Sed hae nugae sunt responsione indignae. Libertatis suae quisque facere periculum potest. Loquimur, si lubet, et quamdiu lubet, et cum lubet, silemus. Quaenam fingi possunt caussae extrinsecae quas ignoremus? De lapide sic ille habeat (Videtis, quam desperata sit caussa, quae praesidium quaerit a lapidibus cogitantibus. Cur non videntibus, audientibus, loquentibus gustantibus? Vere Spinoza non tam stipes, quam silex fuit): vel lapis ille cogitans, dum moveri pergeret, potestatem haberet sistendi motum ex seipso, ita ut posset ex seipso eligere moveri, et non moveri; sic autem haberet, in ea ficta hypothesi, eamdem libertatem, quam habet homo, nec hypothesis quidquam concluderet. Vel nullam talem potestatem haberet, uti sane habere non posset, si permaneret lapis; sic vero non esset sibi conscius motus, ut conscius est homo arbitrii sui. Operam ergo, et oleum Spinoza perdidit.

(3) Nemo ante Voltairium, hunc consensum habuerat *loco proverbii*, absque ulla ratione. *Un proverbe,* ait in Dict. Phil. loc. cit. *n'est pas une raison.* Ne ipse quidem Epicurus ab hoc universali consensu recedere est ausus, ut ex Laertio advertit Stanlejus Hist. Phil. par. 12. p. 3. c. 6. ajebat enim: *In homine ratione utente, et quatenus quidem illa utitur, necessitas prorsus est nulla,* ideoque excogitavit ato-

autem veritatis argumentum est, aliquid omnibus videri, ut supra dictum est (1). Voluntas igitur est in eligendo a necessitate immunis.

1083. Demonst. 3. Inducta eligendi necessitate, tollitur omne meritum, vel demeritum; non enim quis meretur, aut demeretur, si ita agit, ut non possit aliter agere (2). Ablato autem merito, et demerito, tolluntur omnes justitiae leges, tollitur deliberatio, exhortatio, praeceptum, punitio, laus, vituperatio. Haec enim omnia locum non habent, si homines necessitate ducuntur; subvertuntur proinde omnia principia moralis Philosophiae, quae nulla sane esse potest, si nulla est in hominibus libertas a necessitate (3). Oportet ergo, voluntatem non omnia ex necessitate velle (4).

1084. Demonst. 4. *ad hominem* contra hostes humanae libertatis, praesertim contra incredulos; ipsi enim libellos non cessant in vulgus spargere impietatum refertissimos. Quinam est talium scelestissimorum conatuum finis? sibi sint judices. Auctor syst. nat. (5) post multa recensita hominum praejudicia, ut ipse vocat,

---

morum declinationem, quae licet non excluderet absolutam necessitatem, ostendit tamen conatum Epicuri, ne destrueretur libertas arbitrii. Pudet me impudentiae Voltairii, qui ib. praefracte scribit: ,, il n'y a point de liberté d'indifference; c'est un mot destitué de sens, inventé par des gens qui n'en avaient guéres ,,. *Nulla prorsus est libertas indifferentiae; haec loquutio est sensu destituta, inventa ab iis, qui sensu orbati omnino erant.* Unus Voltairius cum paucis gregalibus suis sapiens fuit, ceteri homines stupidi, ac stulti. O delirationem incredibilem, et vere stultitiam singularem!

(1) § 777.

(2) Qua ratione meritum, vel demeritum conjungere cum absoluta necessitate conetur fictus Mirabaud, jam diximus pag. 145. not. 3. ibique ejus deliria refutavimus. Nunc addimus ex S. Augustino l. de duabus anim c. 11. *nemiuem vituperatione, suppliciove dignum, qui aut id velit quod justitia velle non prohibet, aut id non faciat quod facere non potest. Nonne ista cantant et in montibus pastores, et in theatris poetae, et indocti in circulis, et docti in bibliothecis, et magistri in scholis. et antistites in sacratis locis, et in orbe terrarum genus humanum?*

(3) Qui ad fatalem necessitatem confugiunt, qua tam necessario fiant, quae a nobis aguntur, quam necessaria sit constitutio praemiorum, et poenarum, ob necessariam connexionem inter ipsa, et nostras actiones; ignorant quid loquantur; nam si volitiones nostrae universae essent necessariae; nulla foret justitia; nemo siquidem praemio aut poena affici potest propter ea quae nequit vitare; ideoque nulla posset esse constitutio praemiorum, et poenarum. Nam ut optime S. Augustinus l. 2. de lib. arb. c. 1. *Illud bonum, quo commendatur ipsa justitia in damnandis peccatis, recteque factis honorandis; quomodo esset, si homo careret libero voluntatis arbitrio? Non enim aut peccatum esset, aut recte factum, quod non fieret voluntate.* Sicut ergo posita necessitate absoluta in nostris volitionibus, nullum esset peccatum, nullum recte factum; ita nullae possent constitui poenae, nulla praemia; tantum abest, ut dari posset necessaria constitutio poenarum, et praemiorum, eorumque necessaria connexio cum necessariis nostris volitionibus. Sed fatalem necessitatem inter caussas, et effectus jam refutavimus § 343. sqq.

(4) Vide S. Thom. q. 6. de malo a. unico.

(5) ,, En un mot l'homme dédaigna l'étude de la Nature pour courir après des phantomes, qui semblables à ses feux trompeurs que le voyageur rencontre pendant la nuit, l'effrayerent, l'éblouirent, et lui firent quitter la route simple du vrai,

hoc est Religionis etiam naturalis dogmata: *Uno, inquit, verbo, homo despicatui habet naturae studium, ut sequatur spectra similia ignibus errantibus, qui viatoribus nocte obversantur, eaque ipsum terrent, mentis perstringunt aciem, atque ipsi intercludunt simplicem veritatis semitam, extra quam pervenire ad felicitatem nequit. Interest ergo, ut has praestigias destruamus, quae a recta semita nos abducunt.* Similiter loquuntur ceteri materialistae, qui natos se gloriantur ad fugandam ignorantiam, evellendamque superstitionem, quo nomine veram Religionem appellant. Jam vero si homines caeca necessitate ducerentur, nonne dementia foret, ad destruendas illas, quas increduli praestigias vocant? nam et hae praestigiae necessario contingerent. Velle autem destruere id quod continetur necessitatis legibus, est velle agere contra necessitatem, hoc est, fateri ipso facto, non extare necessitatem. Increduli ergo suo se mucrone jugulant, cum negant arbitrii libertatem, et simul conantur homines pervertere, qui perverti certe non possent, nisi liberi forent. Fac enim non esse liberos, esse autem a veritate abductos, haec ipsa abductio in eorum potestate non esset; fatali ergo necessitate essent abducti. Nexus autem caussarum necessariarum abrumpi a nemine potest. Frustra ergo conarentur increduli. Conantur autem, et maxime conantur. igitur censent, hominum voluntates posse mutari, nec ulli esse necessitati subjectas. Atque utinam frustra conati essent! non ita esset auctus incredulorum numerus. A caussis ergo, et ab effectibus, sive *a priori*, et *a posteriori*, increduli ipsi demonstrant arbitrii libertatem (1).

1085. Haec licet invicte demonstrent, non attingunt tamen intrinsecam rationem. Eam tradit S. Thomas (2). Itaque constituit primum, voluntatem aliquid ex necessitate velle, scilicet finem ultimum, hoc est beatitudinem, seu bonum in communi, et ea quae in ipso includuntur, ut est cognitio veritatis, conservatio sui, etc. Voluntas enim non solum habet in se id quod voluntatis est, sed etiam quod *naturae* est, cum et ipsa voluntas sit quaedam *natura:* nam omne id quod in rebus invenitur, natura quaedam dicitur. Pertinet autem ad quamlibet naturam creatam, ut a Deo sit ordinata in bonum sibi conveniens, illudque naturaliter appetat. Voluntati ergo, ut est *natura* quaedam, naturalis inest appetitus boni sibi convenientis. Est autem ultimus finis, sive beatitudo, bonum voluntati conveniens; quilibet enim

---

sans laquelle il ne peut parvenir au bonheur. Il est donc important de chercher à détruire les prestiges qui ne sont propres qu' a nous égarer.

(1) Tradidit hanc rationem Eusebius qui l. 7. Praep. c. 7. ait: *Quod opinio quae de fato habetur, penitus falsa sit, inde patet, quia etiam eius opinionis auctores et docent, et hortantur, et discunt, et consulunt.*

(2) 1. p. q. 82. a. 1. sq. et q. 83. a. 1. et q. 6. de malo a. un. et q. 22. de verit. a. 5. sq.

vult esse beatus. Naturaliter ergo beatitudo appetitur a voluntate. Quod autem naturaliter appetitur, non libere, sed ex necessitate appetitur. Beatitudinem igitur, seu bonum in communi voluntas ex necessitate vult (1). Haec autem necessitas non modo non repugnat voluntati, sed omnino oportet, ut quemadmodum intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas necessario inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo; sic enim finis se habet in praxi, sicut principia in theoreticis. Et cum natura sit primum quod in unaquaque re invenitur; omnis vero motus procedat ab aliquo immobili, ut in Physica demonstravimus (2); necesse proinde est, ut voluntas naturaliter, et immobiliter inhaereat ultimo fini, seu bono in communi, ita ut haec adhaesio sit fundamentum, et principium ceterarum volitionum (3).

1086. Jam vero sicut intellectus naturaliter adhaeret primis principiis; in iis vero quae vel necessariam connexionem non habent cum primis principiis, vel etsi habeant, ea tamen connexio non apparet, non adhaeret necessario, ut in propositionibus contingentibus, et probabilibus; ita voluntas necessario fertur in beatitudinem; ad bona autem particularia, quae vel non habent necessariam connexionem cum beatitudine, quia sine ipsis potest quis esse beatus: vel etsi habeant, haec connexio nondum apparet, ut est Deus ipse qui est vera beatitudo nostra, sed nunc ejusmodi connexio evidenter non apparet: apparebit vero per certitudinem divinae visionis, ad haec, inquam, bona voluntas non fertur ex necessitate. Ex hoc enim aliquid dicitur esse necessarium, quia est immutabiliter determinatum ad unum. Ad bona autem particularia voluntas non est immutabiliter determinata; si enim sint talia, ut sine quolibet eorum beatitudo haberi possit, voluntas ad nullum eorum est determinata: nam sine quolibet eorum potest beatitudinem adsequi. Similiter si nondum evidenter apparet eorum connexio cum beatitudine, voluntas determinata non est ad unum; et idcirco voluntas nostra in hoc statu viae non ex necessitate adhaeret Deo. Voluntas igitur non ex necessitate, in ea particularia bona fertur, neque determinata est ad

---

(1) S. Augustinus l. 13. de Trin. c. 5. *Omnes*, inquit, *homines beati esse volunt, et hoc ardentissime appetunt, et propter hoc cetera appetunt.* Et l. 13. de Civ. c. 3. postquam ait, *neminem esse, qui beatum esse non cupiat*, subdit: *quidquid aliud latenter aliquis velit, ab hac voluntate non recedit.* Neque in quaerenda beatitudine homo errat, aut peccat, sed in eo quod eam quaerit, ubi non est; ideoque idem Augustinus: *quaerite*, ait, *quod quaeritis, sed ubi est quaerite*, scilicet in Deo. In hoc ergo consistit peccatum, quod beatitudinem quaerimus in rebus creatis, et in eis reponimus rationem ultimi finis, quam reponere debemus unice in Deo, qui solus est ultimus noster finis, et vera nostra beatitudo.

(2) Tom. 2. § 747.

(3) Sequitur ex dictis, Beatos in Patria non libere, sed necessario amare Deum; cum enim clare videant ipsum, eique sint intime uniti, feruntur in Deum ultimum finem eodem modo, quo nunc ferimur in beatitudinem, sive bonum in communi, hoc est, necessario. *Voluntas videntis Deum per essentiam*, inquit S. Thomas 1. p. q. 82. a. 2. *de necessitate adhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati.*

quodlibet eorum (1). Oportet ergo, ut determinetur. Determinatur autem, cum eligit unum prae altero.

1087. Quia vero bona illa non sunt necessario connexa cum beatitudine, voluntas unum eorum eligens, ita eligit, ut retineat potestatem eligendi aliud; si enim hanc potestatem non retineret, jam esset ad illud unum necessario determinata, ideoque sine illo non posset beatitudinem obtinere. In hac ergo eligendi potestate consistit liberum arbitrium, quod propterea nihil est aliud, quam vis electiva, ut dictum est (2). Electionem vero praecedere debet judicium practicum; cum enim voluntas sit potentia caeca, nec propterea incognita amare possit, oportet, ut electionem praecedat consilium intellectus, quamvis et ipsum consilium procedat in intellectu ex voluntate volentis consiliari (3). Consilium autem est inquisitio quaedam non demonstrativa, sed contingenter se habens ad particularia operabilia, quae, prout ejus-

---

(1) Ut advertit S. Thomas q. 22. de ver. a. 6. „ Invenitur indeterminatio voluntatis respectu trium, scilicet respectu obiecti, respectu actus, et respectu ordinis in finem. Respectu obiecti quidem est indeterminata voluntas, quantum ad ea quae sunt ad finem, non quantum ad ipsum finem ultimum..... Unde respectu huius est in potestate eius appetere hoc, vel illud. Secundo est voluntas indeterminata respectu actus, quia circa obiectum determinatum potest uti actu suo, cum voluerit, vel non uti; potest enim exire in actum volendi respectu cuiuslibet, et non exire... Tertio indeterminatio voluntatis est respectu ordinis in finem, inquantum voluntas potest appetere id, quod secundum veritatem in debitum finem ordinatur, vel secundum apparentiam tantum... Cum autem voluntas dicatur libera, inquantum necessitatem non habet, libertas voluntatis in tribus considerabitur, scilicet, quantum ad actum, inquantum potest velle, vel non velle „ (Haec dicitur libertas *contradictionis*, et *exercitii*, quia velle, et non velle contradictorie opponuntur, suntque ipsum exercitium libertatis) *et quantum ad obiectum, inquantum potest velle hoc, vel illud et eius oppositum* : (Haec vocatur libertas *specificationis*, quia obiecta dant speciem actibus; et *contrarietatis*, si obiecta sint opposita) *et quantum ad ordinem finis, inquantum potest velle bonum, et malum*. Haec postrema libertas est tantum huius status, in quo natura potest deficere.

(2) § 1064.

(3) Intellectus, et voluntas se invicem movent sub diversa ratione, ut egregie explicat S. Thomas q. 6. de malo a. un. „ Movens, *inquit*, agit propter finem. Unde relinquitur, quod primum principium motionis quantum ad exercitium actus sit ex fine. Si autem consideremus obiecta voluntatis, et intellectus, inveniemus, quod obiectum intellectus est primum principium in genere caussae formalis; est enim eius obiectum ens, et verum : sed obiectum voluntatis est primum principium in genere caussae finalis : nam eius obiectum est bonum, sub quo comprehenduntur omnes fines : sicut sub vero comprehenduntur omnes formae apprehensae. Unde et ipsum bonum, inquantum est quaedam forma apprehensibilis, continetur sub vero, quasi quoddam verum : et ipsum verum, inquantum est finis intellectualis operationis, continetur sub bono, ut quoddam particulare bonum. Si ergo consideremus motum potentiarum animae ex parte obiecti specificantis actum, primum principium motionis est ex intellectu; hoc enim modo bonum intellectum movet etiam ipsam voluntatem. Si autem consideremus motum potentiarum animae ex parte exercitii actus, sic principium motionis est ex voluntate. Nam semper potentia, ad quam pertinet finis principalis, movet ad actum potentiam ad quam pertinet id quod est ad finem; sicut militaris movet fraenorum factricem ad operandum; et hoc modo voluntas movet seipsam, et omnes alias potentias; intelligo enim, quia volo : et similiter utor omnibus potentiis, et habitibus, quia volo.

modi, sunt quaedam contingentia; ideoque judicium rationis circa ea non est determinatum ad unum, sed ad diversa indifferenter se habet, etiam cum ratio ad unum se determinat; cum enim hoc unum ad quod ratio se determinat, sit aliquod particulare bonum, non apprehenditur ut conveniens secundum omnem rationem boni; ideoque judicium non est necessario determinatum ad unum, sed ita est determinatum ad illud bonum, ut possit etiam ad aliud bonum se determinare, vel determinationem suspendere; quemadmodum in propositionibus probabilibus ratio ita se determinat ad unum partem, ut possit se determinare ad alteram, vel ad nullam se determinare. In hoc autem consistit in *differentia judicii* necessaria ad libertatem. Vis igitur electiva, non est necessario determinata ad unum, etiam cum voluntas ex praevio consilio rationis seipsam determinat, unum prae alio eligendo; ita namque illud eligit, ut possit non eligere, vel aliud eligere; id enim quod eligit, est bonum particulare, apprehensum ab intellectu secundum particularem, non secundum omnem rationem boni. Itaque cum voluntas eligit, libere, non necessario eligit. Complectamur omnia paucis: bona particularia non proponuntur voluntati ut habentia singillatim omnem rationem boni; et idcirco voluntas ita unum prosequitur, ut non sit necessario determinata ad ipsum prosequendum, sed potestatem retinet vel non prosequendi, vel prosequendi oppositum.

1088. Ad primum respondemus, voluntatem ad eligendum moveri ex consilio rationis, ut dictum est (1); rationem vero consiliari ex imperio voluntatis; non enim judicamus, nisi quia volumus. Voluntas ergo movet seipsam, quia ex eo quod vult finem sibi propositum ab intellectu per applicationem ipsius voluntatis, applicat intellectum, ut quaerat media apta ad obtinendum finem; ex qua applicatione sequitur consilium intellectus circa media, et electio mediorum a voluntate. Itaque voluntas movet seipsam, non quidem secundum idem, sed ex eo quod vult finem, reducit se in actum quoad ea quae sunt ad finem, movendo intellectum, ut inquirat media quibus consequi possit finem; ideoque cum eligit media. movet etiam seipsam, quia ipsa ex intentione finis applicavit intellectum, ut inquireret media pro consequutione finis. Sicut ex eo quod quis vult sanitatem, movetur ad inquirenda media conducentia ad sanitatem, et tandem determinato consilio vult accipere remedium, quod ratio judicavit aptius ad sanitatem, consilium autem processit ex ipsa voluntate volentis consiliari (2).

---

(1) § praec.

(2) Hic ergo est processus in actibus voluntatis, et intellectus. Quod *specificationem* praecedit actus intellectus proponentis voluntati obiectum; sed voluntas quoad *exercitium* applicavit intellectum, ut obiectum proponeret, si propositio deliberata fuit. Obiecto proposito, rursus voluntas applicat intellectum, ut consilietur de mediis,

Sed cum voluntas, inquit S. Thomas (1), *non semper voluerit consiliari, necesse est, quod ab aliquo moveatur ad hoc quod velit consiliari: et si quidem a se ipsa, necesse est iterum, quod motum voluntatis praecedat consilium, et consilium pracedat actum voluntatis: et cum hoc in infinitum procedere non possit, necesse est ponere, quod quantum ad primum motum voluntatis, moveatur voluntas cujuscumque non semper actu volentis, ab aliquo exteriori, cujus instinctu voluntas velle incipiat . . . Relinquitur ergo, quod id quod primo movet voluntatem, et intellectum, sit aliquid supra voluntatem, et intellectum, scilicet Deus, qui cum omnia moveat secundum rationem mobilium . . . etiam voluntatem movet secundum ejus conditionem, non ut ex necessitate, sed ut indeterminate se habentem ad multa.* Qua S. Thomae doctrina non modo evertitur Hobbesii sophisma, sed occuritur etiam iis qui putant actum esse de humana libertate, si homo a Deo praemoveatur. Scimus, Hobbesium loqui de caussis extrinsecis incurrentibus in sensus. At sensus nonnisi nuncii sunt. Judicium autem pertinet ad intellectum; quod quidem judicium indifferens est, si bona sint particularia: et voluntas tale judicium sequens, ita fertur in ea bona, ut non necessario determinetur.

1089. Ad secundum jamprídem responderat Angelicus (2): *Dicendum, quod non omnis caussa ex necessitate inducit effectum etiamsi sit caussa sufficiens: eo quod caussa potest impediri, ut quandoque effectum suum non consequatur, sicut caussae naturales, quae non ex necessitate producunt suos effectus, sed ut in pluribus, quia in paucioribus impediuntur. Sic ergo illa caussa, quae facit voluntatem aliquid velle, non oportet, quod ex necessitate hoc faciat, quia potest per ipsam voluntatem impedimentum praestari, vel removendo talem considerationem, quae inducit eam ad volendum, vel considerando oppositum, scilicet, quod hoc quod proponitur ut bonum, secundum aliquid non est bonum.* Nihil frequentius experiuntur homines Deum timentes, cum pravas cogitationes subeuntes rejiciunt, et sanctis meditationibus adversus concupiscentiae motus insurgentes se muniunt. Nihil etiam frequentius experiuntur impii, cum adversus conscientiae latratus, concupiscentiis indulgens suis.

1090. Ad tertium neg. min. non enim, ut voluntas sit libera, oportet, ut aeque velit bonum, et malum; imo voluntas non potest velle, nisi bonum. Libertas ergo consistit in eo, quod voluntas possit hoc, vel illud bonum eligere, aut bonum propositum eligere, vel non eligere. Et licet univer-

---

et deinde media eligit apta ad finis consequutionem. Electis mediis, rursus applicatur intellectus ad imperandam exequutionem mediorum, qua posita obtinetur finis. Haec omnia saepissime fiunt ferme in instanti; sed quod fiant, quisque, si attentius advertat, clare perspiciet.

(1) Art. cit.

(2) loc. cit. ad 15.

sae volitiones sint effectus tendentiae in bonum, non ideo debent esse necessariae; quemadmodum universa judicia intellectus sunt effectus tendentiae in verum, nec propterea omnes illationes sunt necessariae. Volitiones ergo omnes tendunt in bonum, sed illae tantum sunt necessariae, quibus volumus bonum universale, scilicet, beatitudinem: quae vero sunt circa bona particularia, oriuntur quidem ex tendentia voluntatis in beatitudinem, sed tamen sunt liberae, quia singula particularia bona non sunt cum beatitudine necessario connexa, ut dictum est (1).

1091. Ad quartum concedimus, voluntatem in eo casu non posse eligere deterius; sic enim ferretur in malum sub ratione mali; nam objectum non apparet deterius, nisi ratione defectus cum quo repraesentatur: defectus autem habet rationem mali; ideoque si voluntas appeteret deterius qua tale, posthabito meliore, prosequeretur malum ut malum: quod ut diximus (2), esse non potest. Negamus tamen voluntatem tunc non esse liberam, tum quia potest non eligere utrumque; tum quia potest applicare intellectum ad considerandum non esse deterius id quod deterius apparet; tum quia impotentia ad eligendum deterius, non est absoluta, sed ex hypothesi, quod aliud objectum sit propositum ut melius. Melius autem potest videri etiam id quod absolute est deterius: si nempe magis conducat ad finem quem quis intendit; tunc vero voluntas potest prosequi deterius absolute, quod judicatur melius respectu consequutionis finis optati. Ita qui peccant, prosequuntur quod est absolute deterius, sed illud per judicium practicum intellectus judicant melius ad obtinendum finem quem sibi constituunt, ut suas expleant concupiscentias, quibus delectantur.

1092. Ad quintum dicimus primum, non omnes volitiones pendere ab appetitu sensitivo; multae enim sunt quae non sequuntur apprehensionem sensus, sed apprehensionem intellectus. Amor Dei, et Divinorum; amor justitiae, studium Religionis, amor veritatum tam naturalium, quam supernaturalium, et alia innumera, non sequuntur apprehensionem sensus, quam sequitur appetitus sensitivus. Deinde is ipse appetitus, etsi sequatur objectorum externorum impressiones, quas Philosophi recentiores vocant *irritationes*, in nobis tamen ita est constitutus, ut pareat imperio rationis, et voluntatis. Idque experiendo constat: nam quamlibet vehemens sit irritatio appetitus sensitivi ad voluptatem v. g. vel ad iram, possum illam cohibere, non solum per aliam fortiorem irritationem (ut Fatalistae ajunt) sed nulla alia irritatione in appetitum sensitivum facta, nimirum, per contemplationem rerum caelestium, quarum sane appetitio ad sensus non pertinet,

---

(1) § 1085.

(2) § 257. sqq.

uti saepissime justi homines faciunt, divina gratia adjuti. Etsi ergo caussae excitantes appetitum sensitivum non sint in nostra potestate; ipse tamen appetitus sensitivus est sub potestate rationis, et voluntatis, ut pareat; et idcirco motus appetitus sensitivi contra rectam rationem, qui excitantur, antequam ratio illos advertat; liberi non sunt: si tamen ratio eos advertat, nec reprimat, culpabiles sunt pro ratione advertentiae, et deliberationis: quod esse non posset, si appetitiones sensitivae essent omnino necessariae, ut impressiones externorum objectorum.

1093. Ad sextum respondemus, hominem ratione corporis esse partem Universi corporei, eique subordinari; ratione vero animae superexcedere totum Universum corporeum, nec ei subesse; fieri enim non potest, ut substantia incorporea naturaliter subsit substantiae corporeae. Ratione corporis, cui anima est unita, multa homo non potest, quae scilicet sunt contra leges corporum a Deo Auctore naturae constitutas. Sic non potest velle, ut corpus volet, ut dolorem non sentiat, si uratur, etc. Verum quia ex ipsa Dei ordinatione anima est corpore superior, multa potest in suum corpus; ideoque organa partis sensitivae subduntur imperio rationis, et moveri possunt ad voluntatis nutum, ut dictum est (1), quin ulla sequatur perturbatio ordinis Universi. In ipso Universo non omnia eveniunt necessario, sed multa fiunt contingenter, ut demonstratum est (2), quin ulla sequatur perturbatio ordinis Universi, quia Deus hunc ordinem ita constituit, ut necessaria necessario, et contingentia contingenter fierent. Corruunt ergo omnes consequutiones ficti Mirabaud, quae locum dumtaxat habere possunt in impio ejus systemate non agnoscente aliud praeter materiam.

1094. Ad septimum dicimus, nescire nos, qua ratione perditus iste homo, qui ad suicidium alios hortatur, potuerit adserere, velle propriam conservationem ad hominis essentiam pertinere. Est quidem lex cuique a natura imposita, ut seipsum conservet; et velle esse, homo vult necessario, non libere; hoc enim includitur necessario in amore beatitudinis, ut dictum est (3): nam quomodo beatus potest esse, qui non est? Quare et ii qui sibi necem inferunt, nolunt absolute non esse, quamvis nolint non esse in statu miseriae, a qua amant liberari, idque ex eodem amore beatitudinis, qua miseriam aversantur. At vero sicut ceterae volitiones, quae consequuntur amorem beatitudinis, non sunt necessariae, licet amor ille sit necessarius: ita et volitiones, quae consequuntur amorem propriae conservationis, necessariae non sunt, licet is amor sit necessarius.

1095. Ad octavum concedimus, hominem nihil velle absque ideis et absque ratione? *Manifestum est*, inquit S. Thomas (4),

---

(1) § 1005.
(2) § 313.
(3) § 1085.
(4) de ani. lect. 15.

quod omnis appetitus est propter aliquid: stultum enim est dicere, quod aliquis appetat propter appetere: nam appetere est quidam motus in aliud tendens (1). Hinc vero tantum abest, ut sequatur, hominem necessario omnia velle, quin *homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso, quod rationalis est*, seu quia ad volendum ex ratione procedit, ut ait Angelicus (2). Nam *particularia operabilia sunt quaedam contingentia, et ideo circa ea judicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum*. Non ita in brutis, quae libertate destituuntur, quia ratione carent, suntque necessario determinata ad easdem operationes.

1096. Ad nonum dist. maj. Actio pendens a voluntate, necesse est, ut existat, vel non existat; cum potestate tamen voluntatis, ut possit velle eam non existere, si existat, vel existere, si non existat, concedo; absque tali potestate, nego. Etiam postquam voluntas determinata est ad electionem unius prae alio, retinet potestatem ad eligendum, vel non eligendum, vel ad eligendum oppositum, *in senso diviso;* quamvis ex hypothesi quod unum velit, non possit simul non velle *in sensu composito*. Haec autem est necessitas hypothetica, *et ex suppositione*, quae non officit libertati. Cum sedeo, non possum non sedere *in sensu composito*, sive conjungere sessionem cum non sessione; id enim repugnat, cum sedere simul, et non sedere contradictorie opponantur. At possum non sedere *in sensu diviso*, idest, habeo potestatem non sedendi, etiam cum sedeo, quia etiam cum sedeo, habeo potentiam ad non sedendum, si velim non sedere (3).

---

(1) Vide, nihil novi dixisse Leibnitium, docentem, nihil nos velle sine ratione *sufficiente* nec velle tantum propter velle.

(2) 1. p. q. 83. a. 1.

(3) Distinctionem *sensus divisi*, et *compositi* non probat Genuensis Metaph. par. 3. in Append. ad c. 4. § 37. ,, Respondere, *inquit*, liberos nos esse *in sensu diviso*, si non *in sensu composito*, id est fucum imperitis facere... Enim vero si verba *in sensu diviso* ita intelliguntur, ut quum non operamur, *potentia* retineat libertatem; *in sensu composito*, ut quum nos actu determinamus, non habeamus; nescio, utrum id libertatem vindicet potius, an evellat. At id certum est, eam libertatem *potentia*, quae sit necessitas *actu*, nullius esse homini usus ,,. Quaerere possemus ex Genuensi, utrum cum haec scribebat, potuerit simul non scribere, coniungendo scriptionem cum non scriptione? At quomodo fieri poterat, ut simul scriberet, et non scriberet, cum actu scribebat? Et tamen is est *sensus compositus*, coniungendi nempe scriptionem simul cum non scriptione eodem tempore. Quaerere insuper possemus, utrum cum haec eadem scribebat, habuerit potentiam ad non scribendum, vel ad alia scribenda? quis dubitabit? nam dum scribebat, potens erat utique ad suspendendam scriptionem, vel ad aliud scribendum, v. g. epistolam; habebat enim manus, habebat mentem habebat animam, utque alia scriberet, nihil aliud requirebatur, quam velle. Atqui is est *sensus divisus*. Sensus ergo *divisus*, et *compositus* ita accepti, ut accipi quidem debent, et reipsa accipiuntur ab iis, qui physicam praedeterminationem defendunt, quos Genuensis ibidem carpit, non sunt inventi ad faciendum imperitis fucum. An ille peritiam in hisce rebus habuerit, ostendunt ejus descripta verba; nemo enim defendentium physicam praemotionem, ne somniavit quidem dicere, *liberos nos esse in sen-*

1097. Ad decimum concedimus, omnem volitionem nostram esse essentialiter liberam, si sermo sit de libertate arbitrii. Quare non omnis volitio est in nostra arbitrii potestate: sed illa solum, ad quam voluntas per electionem se determinat, et de hac volitione loquitur S. Augustinus: nam ait (1): *Voluntatis arbitrio, ac deliberatione privatur quidquid naturali necessitate constringitur.* Ad illud vero quod additur, ipse S. Augustinus (2) respondet: *Quis dicat, quod primo hominis peccato perierit liberum arbitrium de genere humano? Libertas quidem periit per peccatum, sed illa quae in Paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate justitiam*, idest, justitiam originalem, qua primus homo erat immunis a morte, et a ceteris miseriis, quae peccatum originale sunt consequutae.

ARTICULUS III.

Utrum aliqui Habitus animae insint.

1098. Habitum (3) sic Cicero definierat (4). *Est animi, aut corporis constans, et absoluta aliqua in re perfectio: ut virtutis, aut artis perceptio alicujus, aut quaevis scientia.* Idipsum docet S, Thomas (5) definiens cum Aristotele habitus, *quod sunt dispositiones quaedam perfecti ad optimum*, idest, *perfecti* secundum naturam (6), quod ordinatur ad *optimum*, hoc est, *ad*

---

su diviso, si non in sensu composito. Nam idcirco adhibent distinctionem *sensus divisi, et compositi*, ut demonstrent, nos actu liberos esse, cum aliquid agimus, quia etsi non possimus simul coniungere eodem tempore actionem cum non actione (qui est *sensus compositus*); sub ipsa tamen actione *actu* retinemus potentiam ad non actionem, licet non ad componendam non actionem cum actione (qui est *sensus divisus*). Nemo etiam illorum agnovit umquam *libertatem* illam *potentia*, *quae sit necessitas actu*, quam Genuensis hospes in eorum systemate ipsis affingit; nam qui ambulat v. g. *actu* liber est, non tantum *potentia*, quia *actu* retinet *potentiam* ad non ambulandum, licet non possit *actu* componere ambulationem cum non ambulatione. Et si necessitas est non posse componere ambulationem cum non ambulatione, haec est necessitas *ex suppositione* quod ambulet; quae quidem necessitas non efficit, ipsum retinere libertatem *potentia*, sed contra efficit ut sit liber *actu* absolute, licet ex hypothesi actionis nequeat actionem cum non actionem componere. Deceptus Genuensis fuit, quia nescivit distinguere inter potentiam quae *actu* est, et potentiam *in actu* positam, sive *ad actum* reductam. Qui est in tenebris, nec est caecus, habet *actu* in oculis potentiam videndi, nec tamen ea potentia est posita *in actu*.

(1) l. de nat. et grat. c 46. (2) l. 4. Musicae c. 2.

(3) De habitibus egregie scribit S. Thomas 1. 2. q. 49. sqq., et in a, 1. varias tradit acceptiones huius vocis *habitus* Vide quae ex S. Augustino diximus Tom. 1. pag. 359. not. 1. et ex eodem S. Thoma ib. not. 2.

(4) l. 1. de Invent. (5) loc. cit. a. 2.

(6) *Perfecti*, inquam, *secundum naturam*, quia habitus adveniunt naturae jam constitutae in sua perfectione. Nam, ut advertit S. Thomas 7. Phys. lect. 2. Habitus sunt *quaedam dispositiones ejus, quod est perfectum in sua natura per comparationem ad optimum, idest, ad finem qui est operatio*

debitum opus, *quod est optimum rei*, ut idem S. Thomas exponit (1), sive ad operationem, vel ad formam, quae possit diversimode operari. Et quia idem est subjectum contrariorum; idcirco homo perfectus in sua natura, per habitus disponitur *bene, vel male*; *bene* quidem, si habitus sint *boni*: *male* autem, si habitus sint *mali*. Quare habitus, prout complectitur virtutes, et vitia, definitur ab eodem Angelico (2), *dispositio, secundum quam aliquis disponitur bene, vel male.*

1099. Omnes habitus ex sui ratione, sunt *difficiliter mobiles*, licet ex conditione subjecti aliquando faciliter removeantur (3). Dantur etiam ad tollendas difficultates in operationibus, ad quas ordinem dicunt (4); quare vocari solent *facilitates agendi*, reddunt proinde operationes delectabiles; nam et ipsa agendi facilitas actionem delectabilem facit (5).

1100. Dividuntur habitus in infusos, et acquisitos. Atque infusi quidem, sunt a Deo, nec humanis actibus acquiruntur. Ex iis aliqui tales sunt natura sua, ut omnes habitus supernaturales, gratia sanctificans, fides, spes, caritas. etc. cum enim excedant omnem naturae humanae facultatem, nullis humani actibus acquiri possunt; ideoque homini non insunt, nisi a Deo infundantur (6). Alii tales sunt, ut licet vires humanas non excedant; Deus tamen, ut ostendat divitias potentiae suae, eos aliquando infundit, sicut cum Adamo fecisse, supra diximus (7). Et sic etiam Salomoni sapientiam infudit, et Apostolis scientiam linguarum (8).

1101. Acquisiti vero ex multiplicatis actibus generantur; habitus enim sunt quaedam dispositiones, et facilitates agendi, ut dictum est (9): repetitis autem actibus, subjectum agens magis, ac magis disponitur ad eosdem actus, ad eosque redditur expeditior (10). Haec ipsa dispositio est habitus. Quare in nobis nulli sunt habitus omnino a natura (11). Nam ut recte S. Tho-

---

(1) loc. cit. (2) 1. p. q. 49. a. 2.

(3) Vide S. Thom. ib. ad 3.

(4) Habitus, ut idem S. Thomas ostendit ib. a. 3. ordinantur ad naturam rei, cui conveniunt, vel non conveniunt. Natura autem rei ordinatur ad operationem, et multoties consistit in ipso ordine ad operationem. cujusmodi est natura potentiarum. Quocumque autem modo natura spectetur, habitus ordinem dicunt ad operationem, quem tamen ordinem praeseferunt principaliter, si natura ipsa rei consistat in ordine ad operationem. (5) Vide S. Thom. in 3. d. 14. a. 1. q. 2.

(7) Vide S. Thom. 1. 2. q. 51. a. 4. (6) Tom. I. § 22.

(8) Priores illi dicuntur infusi *per se*; posteriores, infusi *per accidens*. An fide divina constet, constitui debere habitus infusos supernaturales, videri potest Sotus l. 2. de nat. et grat. c. 17. et Medina in cit. art. (9) § 1099.

(10) Hinc habitus dici solet *altera natura*: et qui peccant ex habitu, dicuntur peccare ex certa malitia. Vide S. Thomam 1. 2. q. 78. a. 2.

(11) Id intelligitur de habitibus residentibus in animae potentiis, quorum tamen aliqui sunt naturales secundum inchoationem, sicut est habitus intelligentiae, sive primorum principiorum: nam ex ipsa natura homo habet, ut veritatem cognoscat axio-

mas (1), *in omnibus illis, quae nobis insunt ex natura prius, inest nobis potentia, quam operatio. Et hoc patet in sensibus. Non enim ex hoc quod multoties vidimus, vel audivimus, accipimus sensum visus, et auditus. Sed e converso ex hoc quod habuimus hos sensus, uti eis coepimus: non autem ex hoc, quod eis usi sumus, factum est, ut eos haberemus (2): Sed operando secundum virtutem accipimus virtutes, sicut etiam contingit in artibus operativis, in quibus homines faciendo addiscunt ea quae oportet facere postquam didicerunt. Sicut aedificando fiunt aedificatores, et citharizando citharistae. Et similiter operando justa, aut temperata, aut fortia, fiunt homines justi, aut temperati, aut fortes.*

1102. Rursus habitus alii sunt corporales, alii spirituales. Corporales autem non sunt principaliter in corpore, sicut in subjecto, nam corpora sunt determinata ad unum: habitus vero sunt in iis, quorum potentia est ad multa (3). Itaque habitus qui corporales dicuntur, ut canendi saltandi, instrumenta musica pulsandi etc. principaliter sunt animae agentis per corpus; secundario vero sunt in corpore, qua scilicet ratione corpus disponitur ad prompte serviendum operationibus animae (4).

1103. Spirituales habitus sunt omnes virtutes sive intellectuales, sive morales Intellectuales autem sunt quinque, quos supra (5) enumeravimus, scilicet, intelligentia, sive habitus primorum principiorum, sapientia, scientia, prudentia, et ars (6): atque hi habitus resident in intellectu. Morales vero comprehenduntur quatuor virtutibus cardinalibus, prudentia, justitia, temperantia, fortitudine, quarum virtutum prudentia residet in intellectu, justitia in voluntate, temperantia et fortitudo in appetitu sensitivo; temperantia quidem in concupiscibili; fortitudo in irascibili, non qua ratione hae viras sensitivae operantur ex instinctu naturae, sed quaetenus operantur ex imperio rationis (7). In interioribus viribus sensitivis apprehensivis aliqui etiam possunt essse habitus, per quos homo facilitatem acquirit bene recordandi, cogitandi, vel imaginandi (8). Nullus autem habitus inest

---

malum, quorum tamen terminos cognoscit per species a sensibus acceptas. Ceterum habitus, qui sunt dispositiones subiecti in ordine ad formam, vel naturam, ut est sanitas, possunt esse omnino naturales, vel partim naturales, partim ab arte, ut si quis ope medicinae sanetur. Vide S. Thom. 1. 2. q. 51. a. 1.

(1) 2. Ethic. lect. 1.

(2) Hinc sequitur, potentias agendi acquiri non posse; acquirerentur enim per actus; sed actus ut eliciantur, supponunt potentias.

(3) Hoc sensu negat S. Thomas, ea quae superadduntur potentiis sensitivis, superaddi per modum habitus, ut diximus Tom. I. pag. 368. not. 2.

(4) S. Thomas 1. 2. q. 50. a. 1.

(5) Tom. I. §. 184.

(6) Acumen, ingenium, sagacitas non videntur esse habitus intellectuales, sed tantum accidentia intellectus; maxime quia per actus repetitos perfici quidem possunt, acquiri autem nequaquam.

(7) S. Thom. loc. cit. a. 3.

(8) Ib. a. 3. ad 3.

immediate essentiae animae, sed per potentias (1), excepta tantum gratia habituali; haec enim, quia est participatio divinae naturae, inest immediate essentiae animae (2).

1104. Jam vero habitus sicut generari, et augeri; ita corrumpi, et minui possunt. Augentur autem, *si intensio actus proportionaliter aequetur intensioni habitus, vel etiam superexcedat;* ita enim *quilibet actus, vel auget habitum, vel disponit ad augmentum ipsius* (3). Corrumpuntur autem vel *per se*, vel *per accidens*. Ac *per accidens* quidem, si corrumpatur subjectum; sicut corporales habitus v. g. sanitas, vel aegritudo corrumpuntur corrupto corpore: atque hoc modo corrumpi nequeunt habitus residentes in anima, ejusque intellectu, ac voluntate, cum anima aeque ac intellectus, et voluntas sint incorruptibiles. Habitus vero residentes in appetitu sensitivo, nec etiam *per accidens* corrumpuntur: nam licet appetitus sensitivus pendeat a corpore; est tamen in anima sicut in radice, nec habitus ei insunt, nisi quatenus operantur ex imperio rationis. *Per se* vero habitus corrumpuntur per habitus oppositos, ut temperantia per intemperantiam; vel per cessationem ab actibus; ita enim habitus paulatim diminuuntur, ac tandem esse desinunt: sic per oblivionem amittitur scientia (4).

1105. Hisce breviter animadversis de animae habitibus: etsi nemo, quod sciamus, eorum existentiam negarit quia tamen Recentiores accidentia negant universa a substantia realiter distincta, habitus quos voce admittunt, revera negant; nihil enim aliud esse habitus ajunt, quam modificationes animae, vel corporis, indistinctas reipsa a substantia corporis, et animae. At haec opinio sat refutata manet ex supra dictis (5). Sunt autem inter ipsos Recentiores, qui nullum agnoscunt habitum a memoria diversum, quorum amplectitur sententiam Joannes Clericus (6). Genuensis vero sic statuit (7): *Omnes habitus, dum corpori unitur anima, sunt faciliores irritabilitates naturae humanae, ac flexibilitates, quae exercitatione acquiruntur, et intenduntur, desuetudine remittuntur, aut delentur.* Et paulo post (8): *Omnes habitus constant memoria, et reminiscentia.*

1106. Videntur autem habitus superfluere: nam anima est instructa potentiis. Per potentias autem ordinatur ad actus. Non ergo necesse est dari habitus per quos ad actus ordinetur.

1107. Videntur etiam habitus non esse diversi a memoria:

---

(1) ib. a. 3. (2) ib. q. 110. a. 4.
(3) ib. q. 52. a. 3.
(4) Vide S. Thom. ib. q. 53. a. 1.
(5) §. 518. sqq (6) Pneumat. sect. 1. c. 4.
(7) Metaph. p. 3. prop. 50. (8) Ib. prop. 56.

nam, ut habet Genuensis (1), *habitus sunt facilitates actus continuata, et harmonica serie producendi, suntque animi simul, et corporis; ergo in omnibus habitibus conjunctae sunt irritationibus, seu motionibus corporeis totidem animi actiones perceptiones nempe, et voluntates incredibili celeritate percurrentes; quum id sit memoria, omnes habitus memoria constant.*

1108. Insuper, ut idem Genuensis ait (2): *Habitus sunt facilitates agendi, aut patiendi: nihil autem facilè agimus, aut patimur, nisi facili naturae irritatione, ac flexibilitate; nec ea facilitas acquiritur, aut amittitur, nisi exercitatione, aut desuetudine, ut experimenta demonstrant; ergo habitus exercitatione acquiruntur, desuetudine amittuntur.*

Prop. *I. Praeter potentias anima indiget habitibus. II. Ii vero non omnes sunt faciliores irritabilitates humanae naturae, sive mechanicae, sive animales, etiam dum anima corpori unitur. III. Neque una tantum memoria, et reminiscentia constant.*

1109. Prob. 1. p. ratione S. Thomae (3). Habitus nomine quaedam dispositiones intelliguntur, quibus aliquid bene, vel male se habet ad alterum, ut dictum est (4). Oportet ergo, ut id in quo habitus reperiuntur, possit determinari pluribus modis, et ad plura; si enim determinatum est ad unum, nullo opus est habitu: quapropter neque in brutis, quae agunt ex instinctu naturae, et sunt determinata ad easdem operationes, ulli sunt habitus (5); neque in nobis ipsis, quod ad potentias naturales pertinet, atque ad potentias sensitivas, prout operantur ex instinctu naturae (6). In iis ergo potentiis, et ad eas operationes, quae non sunt determinatae ad unum anima indiget habitibus. Multae autem sunt potentiae, et operationes animae, non determinatae ad unum, alioquin omnes essent necessariae, et corrueret humana libertas, ut demonstratum est (7). Anima igitur habitibus indiget.

1110. Demonst. 2. p. adversus Genuensem. Si habitus omnes forent irritabilitates humanae naturae, sequeretur, universos habitus animae conjunctae cum corpore vel consistere in mechanismo materiae, vel esse ab ipso materiae mechanismo. Nam, ut idem Genuensis docet (8), *irritabilitas mechanica est ea vis, qua quaedam corporis animalis partes perstrictae quasi*

---

(1) Ibid. (2) Ibid. prop. 50 (3) 1. 2. q. 49. a. 4. (4) §. 1098.

(5) Possunt bruta a ratione hominis per quamdam consuetudinem disponi ad operandum hoc vel illo modo; sic vero habitus poni in brutis quodammodo possunt, ac nonnullae bestiae cicures fiunt. Quia tamen carent dominio utendi, vel non utendi veri habitus eis non insunt. S. Thom. loc. cit. a. 3. ad 2.

(6) Idem ib. in corp. (7) §. 1031. sqq.

(8) loc. cit. prop. 47.

oscillant. Rursus, ipsomet docente (1), *irritatio animalis a mechanica est:* et (2) *irritatio animalis est proportionalis irritabilitati mechanicae.* Nullam vero aliam irritabilitatem ille agnoscit praeter mechanicam, et animalem (3). Habitus ergo animae unitae corpori, si omnes essent irritabilitates naturae humanae, vel essent irritabilitates mechanicae, vel essent a mechanicis irritabilitatibus, iis proportionales. Vel ergo consisterent in mechanismo materiae, vel essent ab ipso materiae mechanismo. Jam si ita foret, nullus omnino esset animae conjunctae corpori habitus intellectualis, nullus habitus moralis. Hi siquidem habitus nequeunt esse irritabilitates mechanicae, nisi ponatur vis intellectiva esse vis partium oscillantium corporis; quod destruit animae spiritualitatem. Nequeunt item esse irritabilitates animales; etenim habitus intellectuales, et morales sunt hominis, non qua ratione est animal, sed qua homo est: alioquin etiam in brutis reperirentur, quia et bruta animalia sunt. Et sane habitus intellectuales superexcedunt quidquid mechanicum, et animale concipi potest in homine; sunt enim de rebus universalibus, et abstractis. Habitus etiam morales idcirco dicuntur morales, quia sunt hominis agentis per rationem, seu propter finem intentum. Ratio autem neque mechanica, neque animalis est. Sunt vero in anima unita corpori multi habitus intellectuales et morales; intellectuales quidem, ut scientiae, artes, etc. morales, ut virtutes, et vitia (4). Fieri ergonon potest, ut omnes habitus animae unitae corpori, sint faciliores irritabilitates humanae naturae.

1111. Rem magis explicemus. Fac, habitum temperantiae v. g. dum anima unitur corpori, esse faciliorem irritabilitatem humanae naturae; intemperantiae habitus erit quoque facilior irritabilitas opposita. Utraque irritabilitas, vel erit mechanica, vel animalis: si mechanica, habitus temperantiae erit vis partium corporis ita oscillantium, ut homo se contineat a cibo, potu, et venereis; et econtrario habitus intemperantiae erit vis partium corporis oscillantium opposito modo. In oscillitatione autem partium corporis hoc, vel illo modo, nulla est virtus moralis, aut vitium; sed in ratione regulante motus corporis ad legem contra delectationes vetitas, consistit virtus temperantiae; in ratione non cohibente delectationes vetitas, consistit vitium intemperantiae. Si ergo habitus temperantiae, et intemperantiae essent irritabilitates mechanicae, nulla esset virtus temperantiae, nullum vitium intemperantiae; neque in his homo ageret per rationem, sed se-

---

(1) Ibid. defin. 17. et in Corol. prop. 47.
(2) Ibid. prop. 48. (3) Ibid. toto c. 5.
(4) S. Augustinus l. de immort. ani c. 4. *Aut,* inquit, *est aliquid in animo, quod in praesenti cogitatione non est, aut non est in erudito animo ars musica, cum de sola geometrica cogitat. Hoc autem falsum est, illud igitur verum.* Idem docet de virtutibus moralibus l. de bono conjug. c. 21.

queretur leges corporis mechanicas. Si autem irritabilitas esset animalis, similiter nec temperantia haberet rationem virtutis, nec intemperantia rationem vitii; nulla enim est virtus, nullum vitium in actionibus mere animalibus, quatenus animales sunt. Si ergo habitus temperantiae, et intemperantiae essent irritabilitates humanae naturae, sive mechanicae, sive animales, nulla esset virtus temperantiae; nullum vitium intemperantiae. Idemque dicendum de ceteris virtutibus, ac vitiis (1).

1112. Id magis confirmatur, ac simul demonstratur 3. prop. pars. Auctore Genuensi (2), *omnes habitus constant memoria, et reminiscentia. Memoria* autem, ut ipse docet (3). *ab irritabilitate cerebri est.* Irritabilitas porro cerebri pendet, eodem Genuensi docente (4), a fibrillis, cerebris, quae diversimode flecti possunt Haec autem flexibilitas mere mechanica est: Itaque si habitus universi, dum anima corpori unitur essent faciliores irritabilitates humanae naturae, et constarent flexibilitate fibrillarum cerebri, in qua consistere memoriam Genuensis putat; universi habitus nihil essent aliud, quam irritabilitates mere mechanicae: atque ita nullus esset amplius habitus virtutis, ac vitii, neque enim virtus, ac vitium consistere potest in mero mechanismo.

1113. Ad primum respondet S. Thomas (5), potentias determinatas ad unum, uti sunt vires naturales, nullo indigere habitu: in ceteris autem, quae se habent ad multa, opus esse habitibus, quibus determinentur.

1114. Ad secundum concedimus, motiones corporeas *secundario* concurrere ad habitus acquisitos animae unitae corpori; ideoque et ad ipsos concurrere memoriam sensitivam. Negamus autem, habitus *principaliter* consistere in illis motionibus, aut constare memoria sensitiva; sequeretur enim, nullos in anima separata, in qua neque est memoria sensitiva, neque ullae sunt motiones corporeae, remanere habitus: quod est omnino falsum. *Discamus in terris*, ajebat S. Hieronymus (6), *quorum scientia nobis perseveret in coelo*

---

(1) Non negamus, ad habitus intellectuales, et morales in hoc statu conjunctionis animae cum corpore, concurrere dispositiones aliquas corporis, vel tamquam praeparantes objecta, vel tamqnam inchoationes habituum. Nam, ut S. Thomas advertit 1. 2. q. 50. a. 4. ad 3. *quia vires apprehensivae interius praeparant intellectui possibili proprium objectum, ideo ex bona dispositione harum virium, ad quam cooperatur bona dispositio corporis, redditur homo habilis ad intelligendum.* Et ut idem Angelicus habet ib. q. 51. a. 1. „ Ex parte corporis secundum naturam individui sunt aliqui habitus appetitivi secundum inchoationes naturales; sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem, vel mansuetudinem, vel ad aliquid hujusmodi.„ Hinc tamen sequitur dumtaxat, ejusmodi habitus *secundario* esse in corpore, *principaliter* vero in viribus animae.

(2) loc. cit. prop. 56. (3) ib. prop. 55.

(4) In Schol. ejusd. prop. (5) 1. 2. q. 49. a. 4. ad 2.

(6) In Epist. ad Paulinum.

1115. Et per haec patet responsio ad tertium. Non enim negamus, exercitatione acquiri habitus, desuetudine amitti; neque negamus exercitationem aliquam corporalem, et si Genuensi placet, irritabilitatem, et flexibilitatem, quamdam fibrillarum cerebri requiri, ut habitus acquirantur; sed hae inchoationes sunt habituum praesertim intellectualium, et moralium, non ipsi habitus.

QUAESTIO XXIII.

De Substantiis spiritualibus completis, sive de Angelis.

1116. Hactenus de anima intellectiva, quae substantia est spiritualis incompleta: nunc pauca de Angelis, qui sunt substantiae spirituales completae. De his autem quaeremus 1. existentiam; 2. naturam; 3. numerum, ordines, et nomina. Haec seligimus, quia circa ea potissimum versantur hominum impiorum deliria, quae caussa fuit, cur hanc quaestionem ad Psychologiam Appendicis loco addendam existimaverimus. Cetera vero Theologis discutienda relinquimus.

ARTICULUS I.

Utrum constet de Angelorum existentia.

1117. Dari Angelos negabant olim Sadducaei, ut dicitur Act. 23. v. 8. inficiarique pergunt materialistae, atque imprimis Hobbesius (1), et Auctor *systematis naturae* (2), sequuti Spinozam, aliosque atheos, a quibus non multum recedere Voltairius (3) videtur.

1118. Itaque ajunt I. quae de Angelis, sive bonis, sive malis pervulgata sunt, origenem repetere ex Poetarum fabulis, exque abstractis mentis humanae ideis, essentiis, et formis separatis, ex quibus *Daemonologia* existit, et ea, quam Graeci vocant, sive *metum phantasmatum*.

1118. II. Id confirmant, quia nulla in Judaeorum lege mentio fit de Angelis, sive bonis, sive malis, nec de malis in Pentateucho, nec Moyses eorum creationem descripsit.

1120. III. Quia licet Angelorum casus sit fundamentum Religionis Cristianae; haec tamen traditio fundamentalis alibi non reperitur, nisi in libro apochripho Enochi, ibique etiam diverso modo describitur ab eo quod fert vulgaris traditio.

1121. IV. Is Angelorum casus probari solet ex c. 14. Isa.

---

(1) In elem. Phil. p. 1. c. 3. §. 4. et in Leviath. c. 11 et 46.
(2) Par. . c. 2.
(3) In Dict. Phil. 2. Ange, et in Hist. Phil. c. 48.

v. 12. sqq. *Quomodo cecidisti de coelo lucifer qui mane oriebaris?* etc. quae sane ad Angelos non spectant, sed ad Regem Babylonis. Nihilominus vox Hebraica *Helel* versa fuit in vocem *Lucifer*, cui postea fuit attributum nomen diaboli, tametsi vix ulla sit relatio inter diabolum; et stellam matutinam. Effictum vero imaginatione est, diabolum, veluti stellam cadentem e coelo, fuisse Angelum, qui adversus Deum fuerat praeliatus: quod cum facere solus nequiverit, adjunxisse sibi socios. Existentia igitur Angelorum figmentum est.

Prop. *Existentia Angelorum constat I. cum auctoritate, II. tum ratione.*

1122. Prob. 1. p. Nihil tam saepe in Sacris Litteris memoriae proditum reperitur (1), quam Angelorum tam bonorum, quam malorum existentia. Gen. 3. describitur tentatio Evae per serpentem loquentem. Serpens autem natura sua loqui non poterat (2), multoque minus ad mulierem dicere: *Cur praecepit vobis Deus, ut non comederetis de omni ligno paradisi?... Nequaquam moriemini. Scit enim Deus quod in quocumque die comederetis ex eo, aperientur oculi vestri: et eritis sicut dii, scientes bonum, et malum.* Brutum animal loquela, et intellectu destitutum, noscebatne Deum, aut praeceptum a Deo impositum? Poteratne rationem hujus praecepti exquirere, et negare exequutionem poenae comminatae? Non ergo tentatio illa fuit a serpente, nisi prout substantia intelligens eo utebatur tamquam instrumento. Haec autem substantia non poterat esse Deus; *Deus enim intentator malorum est*, ut dicitur Jac. 1. v. 13. Nec poterat esse anima quaedam intellectiva: nam praeter animas Adami, et Evae nulla alia erat tunc a Deo creata. Relinquitur ergo, ut non potuerit esse nisi alia substantia intellectualis electione perversa, idest, Angelus malus, sive diabolus, ideoque Sap. 2. v. 24. habetur: *Invidia autem diaboli mors intravit in orbem terrarum.* Et Joan. 8. v. 44. de diabolo scriptum est: *ille homi-*

---

(1) Ne cui videamur canere extra chorum, quia adversus incredulos probamus existentiam Angelorum ex Sacris Litteris; animadvertimus, eorum plerosque, etsi Scripturas irrideant, conari tamen ostendere, veritatem existentiae Angelorum praesertim malorum (hos enim maxime timent, excludereque nituntur, ne futurae vitae poenas admittant) nulla Scripturae veteris Testamenti, praesertim Pentateucchi auctoritate fulciri. Nostrae etiam partes sunt, non modo praeliari adversus impios, sed veritatem e Sacro fonte attingere; maxime quia licet illi eidem tamquam infallibili testimonio subscribere nolint, denegare tamen nequeunt saltem vetustatis auctoritatem.

(2) Putavit quidem Josephus Antiq. Jud. l. 1. c. 3. ablatam tunc fuisse serpenti vocem: additumque venenum; deceptus tamen fuit, non enim serpens mutavit naturam, nec umquam organa habuit requisita ad loquutionem.

cida erat ab initio. Et Apoc. 12. v. 9. dicitur *serpens antiquus, qui vocatur diabolus, et satanas* (1).

1123. Praeterea Gen. 3. v. 24. collocatus dicitur Cherubim ante Paradisum voluptatis cum flammeo gladio, ad custodiendam viam ligni vitae. Gen. 19 memorantur duo Angeli, qui venerunt Sodomam, quibus Lot paravit convivium. Ibid. c. 22. Angelus Domini de coelo prohibuit Abrahamum, ne extenderet manum ad occidendum filium. Ibid. c. 28. Jacob vidit scalam, et Angelos Dei ascendentes, et descendentes per eam. Ibid. c. 32. Angelus cum Jacobo luctatus fuit usque mane. Exodi c. 20. Angelus vice Dei Decalogum promulgavit, dicente Apostolo ad Gal. 3. v. 19. legem fuisse *ordinatam per Angelos in manu mediatoris*, idest, Moysis. Exodi item c. 32. v. 34. dicitur: *Angelus*

---

(1) Impius Voltairius in Phil. Hist. c. 48. ,, La Genese *ait*, dit expressément qu'un serpent parla à Eve, et la seduisit. Elle a soin de remarquer que le serpent était le plus habile, le plus rusé de tous les animaux; et nous avons observé que toutes les Nations avaiens cette opinion du serpent ,,. *Genesis expresse dicit, serpentem cum Eva colloquutum, eam seduxisse; curatque animadvertere, serpentem fuisse habiliorem, et callidiorem omnibus animantibus; nosque observavimus, universas nationes hanc de serpente opinionem habuisse.* Is homo, undenam scire potuit, hanc fuisse universarum nationum sententiam, nisi ex Gentilium libris, qui sane multo sunt libris Mosaicis posteriores? Cur ergo id quod Moyses de serpente ait, repetit ab opinione aliarum nationum, cum tamen haec aliarum nationum opinio ex narratione Moysis fuerit hausta? Callidus dictus fuit serpens non propter suam, sed propter astutiam diaboli, qui in illo agebat dolum. Sequitur Voltairius: ,, La Genese marque encore positivement que la haine des hommes pour les serpents vient du mauvais office que cet animal rendit au Genrehumain; que c' est depuis ce temps-là qu' il cherche à nous mordre, que nous cherchons à l' écraser ,,. *Genesis quoque signanter adnotat, odium hominum erga serpentes oriri ex pernicie, quam humano generi hoc animal intulit; et ex eo tempore quaesisse illud morsu nos laedere, nosque illud conterere.* Mentitur homo nefandus: non ita Genesis habet: *Inimicitias*, ait, *ponam inter te, et mulierem, et semen tuum, et semen illius: ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo* ejus. Inimicitia mutua est. Quis autem dicet, serpentem inimicitiae esse capacem, aut condemnationis percipiendae? Non ergo verba illa serpentem respiciunt, sed diabolum, qui eo usus fuit. De sola autem muliere dictum est: *ipsa conteret caput tuum:* nam hisce verbis futuri Messiae promissio continebatur. S. Augustinus haec eadem expendens l. 11. de Gen. ad litt. c 36. ,, Quod, *inquit*, serpenti dicitur, et ad eum qui per Serpentem operatus est, utique refertur, procul dubio figuratum est: nam in his verbis tentator ille describitur, qualis generi humano futurus esset: quod genus humanum propagari tunc coepit, quando haec in diabolum est tamquam in serpentem prolata sententia. ,, Vide eund. S. August. l. 2. de Gen. con. Manich. c. 18. Addit ille: ,, Ensin il est condanné pour sa mauvaise action à ramper sur le ventre, et á manger la poussiere de la terre. Il est vrai que le serpent ne se nourrit point de terre; mais toute l'Antiquité le croyait ,,. *Denique ob suam iniquam actionem damnatus fuit, ut super ventrem graderetur, et comederet pulverem terrae. Et licet serpens terra non nutriatur; ita tamen universa Antiquitas credebat.* Ita Voltairius Sacrum Genesis Scriptorem, et in eo Spiritum Sanctum deridet. Non in brutum serpentem prolata maledictio fuit, sed in daemonem, qui serpente usus fuerat ad tentandum, et qui pulverem terrae comedere debebat, peccatores nempe, qui terrenis rebus adhaerent; qualis Voltairius fuit. Consule S. Thomam 2. 2. q. 105. a. 2. ad 4. ubi totum Genesis contextum cum S. Augustino mirifice exponit.

meus praecedet te. Item Levit. 17. v. 7. prohibetur Judaeis, ne immolent *hostias suas daemoniis.* Deut. 28. v. 10. sq. interdicitur iisdem Judaeis, ne filios suos lustrent ducentes per ignem, neve sciscitentur ariolos, maleficos et incantatores, neque pythones, et divinos consulant. Et ibid. c. 32. v. 17. dicitur; *Immolaverunt daemoniis, et non Deo.* Jobi vero c. 1. sq. aperta fit mentio Satanae (1), a quo patientissimi viri patientia proba-

---

(1) Idem impiissimus Voltairius loc. cit. „ Sathan, *ait*, paraît dans Job le maître „ de la terre, subordonné à Dieu. Mais quel homme, un peu versé dans l'Antiquité, „ ne sait que ce mot *sathan* était Caldéen, que ce Sathan était l'Arimane des Perses, „ adopté par les Caldéens; le mauvais principe qui dominiat sur les hommes? Job est „ représenté comme un Pasteur Arabe. vivant sur les confins de la Perse. Nous avons „ déjà dit que les mots Arabes conservés dans la Traduction hèbraique de cette an- „ cienne allégorie, montrent que le livre sut d'arbord écrit par des Arabes. Flavian „ Joseph, qui ne le compre point parmi les Livres da Canon Hèbreu, ne laisse aucun „ doute sur ce subjet „. „ Satan in Jobo apparet dominus terrae, Deo subordinatus. Quis autem est vel parum versatus in Antiquitate, qui nesciat, vocem Satan fuisse Chaldaeam, et hunc Satan fuisse Arimanem Persarum a Chaldaeis adoplatum; malum principium dominans hominibus? Jobus repraesentatur tamquam Pastor Arabs, qui vivebat in finibus Persarum. Jam diximus, voces Arabicas servatas in Traductione Hebraica hujus vetustae allegoriae, ostendere, librum initio fuisse scriptum ab Arabibus. Flavius Josephus, qui ipsum non numerat inter libros Canonis Hebraeorum, omnem in haec re dubitationem excludit. „ Errorum, et ineptiarum congeriem vix quisquam conglobare maiorem paucis verbis potuisset. Chaldaene fuit vox *Satan*? Lexiographi universi hebraici reclamant. Quod si Chaldaica erat; cur Psal. 70. v. 13. dicitur . . . . . . *Satani nasci, adversantes animae meae*? Cur 1. Regum 5. v. 4. nominatur . . . . *Satan*, idest, adversarius? Cur *Satan* memoratur 2. Reg. 19. v. 22. et 1. Paralip. 21. v. 1. et Zach. 3. v. 1. sq. cum tamen hi libri scripti fuerint Hebraeo sermone? Haec erat Voltairii eruditio, qui de rebus scribebat, quas numquam didicerat. Qua etiam ratione probavit, *Satan*, in libro Jobi significasse *Arimanem* Persarum? An quia *Arimanem* Persae daemonem vocabant? At Persae non *Arimanem* tantum, sed et *Horomazen*, et *Mithram* agnoscebant. Videri potest Plutarchus l. de I side, et Osiride, et Plethus apud Stanlejum Hist. Phil. par. 11. c. 6. Expectabimus, ut *Horomazen*, et *Mithram* eruditull nostri in Jobi libro reperiant. Jam vero, cum, eodem Plutarcho referente ibid. *Arimanes* Persarum Deus malorum esset, sicut *Horomazen* Deus bonorum, et *Mithra* medius inter eos; Voltairius qui *Satan* pro *Arimane* interpretatur, attribuit Sanctissimo Jobo, eiusque libri Scriptori dogma Manichaeorum de dualitate principiorum: quod horrent aures. Sed animadvertile insignem anachronismum. Thomas Hyde de Relig. ver. Pers. in Praefat. testatur, Zoroastrem Persarum institutorem vixisse tempore captivitatis Judaeorum; cum tamen liber Jobi longe ante Judaeorum captivitatem scriptus fuerit. Quomodo igitur *Satan* in Jobo potuit esse *Arimanes* Persarum, si Persae nondum erant a Zoroastre instituti? Vide Brissonium de Regno Persarum l. 1. Porro cum Voltairius ait, Jobum fuisse *Pastorem*, ostendit, ab se ne lectos quidem fuisse primos eius libri versus. Nam quomodo simplex Pastor, ille cuius possessio fuit, septem millia ovium, et tria millia camelorum, quingenta quoque iuga boum, et quingentae asinae, ac familia multa nimis; eratque vir ille magnus inter omnes orientales, *ut dicitur Jobi* 1. v. 3. *Quomodo simplex Pastor, qui de se ipso ait c.* 29. *v.* 7. *sqq.* Quando procedebam ad portam civitatis, et in platea parabant cathedram mihi Videbant me juvenes, et abscondebantur: et senes assurgentes stabant. Principes cessabant loqui, et digitum superponebat ori suo? „ De indiomate quo primum scriptus fuerit Jobi liber non disputamus, sed S. Hieronymo adhaeremus, qui in Praefatione ejusdem libri scriptum testatur Hebraico, Arabico, et interdum Syro sermone. Versatissimus in hisce linguis erat Hieronymus. Si autem ab Arabibu

ta fuit. Mittimus cetera Scripturae loca, quae innumera pene sunt: nam quae protulimus plusquam satis produnt impudentissimum Voltairii mendacium adserentis (1); *abs dubio Judaeos non agnovisse daemones fere usque ad tempus Babylonicae captivitatis, eamque doctrinam accepisse a Persis, qui eam acceperant a Zoroastre.* Et insuper: *Chaldaei, et Persae videntur esse primi, qui loquuti fuerunt de Angelis.*

1124. Accedit testimonium Philosophorum ferme omnium in admittendis Intelligentiis creatis. Si enim illos excipias, quorum meminit Plato (2), et Aristoteles (3), et post ipsos S. Thomas (4), qui nempe nihil agnoscebant, nisi corporeum, vel Deum tantum incorporeum esse fatebantur, ceteri Intelligentias creatas agnovere, praesertim Pythagoraei (5), Platonici (6), Aristotelici (7). Existentia igitur Angelorum auctoritate constat.

1125. Prob. 2. p. primum quidem ratione S. Thomae ex

---

scriptus ille liber fuit, ut Voltairius dicit, quomodo in eum irrepsit vox *Satan*, quae, ipso ajente, Chaldaica erat? Nam si ex vocibus Arabibus in eo servatis inferretur, eum initio fuisse scriptum ab Arabibus; ex voce Caldaica *Satan* inferre quis posset, fuisse initio scriptam Caldaice. Quod autem liber ille nonnisi allegoriam contineat, error est, quem Voltairius hausit ex Proleg. Calmetii in l. Job, ubi pro eo errore Salmasium, et Anabaptistas, nonnullosque Thalmudistas citat; quemadmodum ex ejusdem Calmetii differt. *de bonis, et malis Angelis* universa ferme suffuratus Voltairius fuit, quae scripsit cit. c. 48. haud tamen imitatus Calmetianae fidei integritatem. Veritas historiae libri Jobi iam est a multis demonstrata. Vide Natalem Alexandrum Hist. Eccl. vet. Test. Diss. 13. Denique negamus, Josephum reiecisse librum Jobi a canone Hebraeorum: nam l. 1. con. Apionem, recensens libros Canonicos Judaeorum, ait: *Infiniti libri non sunt apud nos discordantes, et sibimet repugnantes, sed solummodo duo, et viginti libri.* Is autem numerus non constabit, nisi recenseatur liber Jobi. Vid. Calmet. in cit. Proleg. Quod si etiam Josephus eum librum expulsisset a Canone, an propterea esset extra dubitationem, ipsum fuisse scriptum ab Arabibus, aut nihil praeter allegoriam continere? Eiusmodi consequutiones nonnisi Voltairius poterat deducere quia ut totus erat ex impietate compositus, ita ne primas quidem callebat dialecticae regulas.

(1) Cit. c. 48. „ Il est indubitable que les Juifs ne reconnurent point de diables jusques vers le temps de leur captivité à Babylone. Ils puiserent cette dottrine chez les Perses qui la tenaient de Zoroastre . . . Les Caldéens et les Perses semblent être les premiers qui parlerent des Anges. „ Citat Thomam Hyde de Religione veterum Persarum; sed novo mendacio; nam Hyde, ut dictum est not. praec ponit Zoroastrem institutorem Persarum tempore captivitatis Judaeorum; et Stanleius loc cit. par. 13. sect. 1. c. 2. ostendit, vocem *Persa* in usu non fuisse ante tempora Ezechielis Cum tamen mentio Angelorum facta fuerit in Scripturis longe ante captivitatem, et ab ipso Moyse.

(2) In Sophista. (3) L. 4. Phys. (4) Opusc. 15.

(5) Vide Sthobaeum in eclog. phys. c. 3. et Plenthum in Orac.

(6) Conf. Eusebius l. 3. Demonst. c. 5.

(7) In 12. Metaph. c. 6. sqq. ubi ex motu caelorum infert Intelligentiarum existentiam. Undenam vero alii Philosophi eam collegerint? Dicimus, vel ex traditione, quae ad eos pervenit ab hominibus priorum seculorum; vel ex quibusdam miris effectibus, quorum ratio reddi aliter non poterat, quam supposita existentia Agentium immaterialium; vel etiam ex coniectura hausta ex consideratione, naturae humanae, cujus pars, idest anima immaterialis potuit homines deducere ad inferendum posse dari alias substantias immateriales anima perfectiores quae magis Deo appropinquarent.

Energumenis (1), qui licet quandoque rustici sint, et idiotae, de rebus tamen scientificis, aut peregrinis linguis quas numquam didicerunt (2), loquuntur. Dicere autem, hos effectus oriri *tantum* (3) ex naturali corporis constitutione, ineptire est; neque enim aut atra bilis, aut alia quaevis humoris cujuscumque corporei adfectio potest efficere, ut quidpiam ore proferatur, cujus idea non sit in mente, praesertim si non de uno, aut altero verbo (quod forte casu posset accidere) sed de ordinata verborum serie sermo sit in eo idiomate, vel in ea facultate, quam quis numquam novit. Hi ergo, similesque (4) arreptitiorum effectus a corporis temperamento repeti nullo modo possunt (5). Sed

---

(1) Quaest. 16. de malo a. 1.

(2) Testem damus Psellum, qui *l. de operat. daemon.* meminit cujusdam mulieris, quae licet nullam aliam, praeter patriam, calleret linguam, nec umquam venisset in Armeniorum conspectum, Armenico tamen loquebatur sermone. Fernelius quoque *l. de abditis rerum caussis* de iuvene quodam, ad quem curandum ipse cum aliis Medicis accitus fuerat, scribit: „ Omnes longe aberamus a cognitione veri. Nam mense tertio primum deprehensus daemon quidam totius mali auctor: voce, insuetisque verbis, ac sententiis tum latinis, tum graecis (quamquam ignarus linguae grecae laborans esset) se prodens. Is multa affidentium maximaque Medicorum secreta detegebat, ridens quod irritis pharmacis corpus hoc pene jugulassent. „ Videri etiam potest Loyerius l. 2. de spectris c. 8. Carpentarius digress. 4. in Alcinoum, et Fazellus noster Dec. 1. rer. Sicul. l. 10. Addimusque, Energumenos multoties non modo lingua immota, sed etiam ore clauso loqui linguis illis, indeque dictos fuisse *ventriloquos*, ut adnotavit Galenus in exposit. vocum Hippocratis v. Ἐγγαςριμυθοι et Plutarchus. l. de orac. defect. *olim*, inquit, *Engastrimythos Euricleas, quod e ventre sermonem fatidicum promerent, nunc Pythonas nominant.* Vide S. August. l. 2. de doct. Christ. c. 23. et S. Thom. 1. p. q. 89. a. 8. ad. 2. et 2. 2. q. 95. a. 4.

(3) Dicimus *tantum*: nam cum Sennerto l. 1. de mania c. 15. fatemur, *quandoque morbis, et praecipue melanconicis, sese immiscere daemonem*, Deo permittente. Vide S. Thom q. 3. de malo a. 4. et 1. p. q. 115. a. 5. ad 1.

(5) Tales sunt detectio rerum longe positarum, et occultissimarum ab energumenis non raro facta; et praecepta interna eis ab Exorcitis imposita, quibus obtemperant, licet nullo signo exteriori sint manifestata

(5) Quoniam postremis hisce temporibus multi ficta esse dixerunt omnia quae de energumenis feruntur exempla; illosque etiam, quos Sacri Codices a daemonibus vexatos testantur, non secus esse habendos, ac homines insanos, aut gravibus affectos morbis; ideo de hac re aliquando fusius. Itaque jam pridem Lucianus in *Philopseude* ad mendacia amandarat omnia quae perhibebantur de arte ejiciendi daemones. Levinus autem apud Fajium in *Energumenico* ad elevandum Ecclesiasticorum exorcismorum robur, effectus qui videntur in Energumenis, tribuit uni vitio complexionis. Moshemius vero in not. Z. ad § 83. c. 5. Syst. intell. Cudvvorthi, meminit anonymi cuiusdam libri editi Londini an. 1676. cuius Auctor omnes a daemonibus obsessos, quorum in Sacris Libris fit mentio, numero aegrotorum, et insanorum habendos esse praecipit. Idemque docuit Beiaminus Daillon apud Clericum *Bibliot. Hist. et Univers. Tom.* 7. Beckerus etiam in eamdem sententiam concessit. Jac. vero Basnagius *Antiq. Judaid.* Vol.2. c. 8. aliusque in *Bibliot Choisie* Clerici Tom. 13. ficta esse dicunt omnia exempla, quae antiqua monumenta narrant de energumenis a Christianis libertatis a potestate daemonum. Moshemius autem licet pro veritate daemoniacorum memoratorum in Sacris Libris stet, nec universim rejiciat daemoniacos priorum Ecclesiae seculorum; arbitrarun tamen „ verisimile esse, inter eos, in quibus daemones habitare veteres Christiani putarunt, seculi sui erroribus, et opinionibus ducti, aliquos fuisse malis naturalibus, et morbis gravissimis oppressos. „ Additque, nihil propterea derogari veri-

neque repeti queunt ab aliis naturalibus caussis intellectu destitutis, puta, luna, aliisve corporibus caelestibus; recensitae enim energumenorum operationes nullo modo possunt esse, nisi ab ali-

---

tati miraculorum, cum aeque sit miraculosa ejectio morborum, et ejectio daemonum, invocato Servatoris nostri Nomine.

Atqui prior sententia Evangeliorum fidei apertissime adversatur. Nam Matt. 8. v. 16. dicitur: „ obtulerunt ei multos daemonia habentes, et ejiciebat spiritus verbo, et omnes male habentes curavit „. Si daemoniaci in numero fuissent male habentium, cur Evangelista spirituum ejectionem ab aliorum morborum curatione distinxisset? Ibidem v. 28. sqq. habetur „ cum venisset (Jesus) trans fretum in regionem Gerasenorum, occurrerunt ei duo habentes daemonia, de monumentis exeuntes, saevi nimis, ita ut nemo posset transire per viam illam „. Dicerent Philosophi nostri, eos fuisse maniacos; sed vetant quae statim sequuntur: „ Et ecce clamaverunt dicentes; Quid nobis, et tibi, Jesu fili Dei? Venisti hac ante tempus torquere nos „? Eruntne haec verba maniae effectus aut alterius aegritudinis? Quid mania, aut aegritudo cum confessione Divinitatis Christi? Quid illum *ante tempus*, nisi quia Christus ante judicii diem efficiebat, ut daemones cogniti spernerentur? Vide S. August. l. 8. de Civ. c. 23. et S. Thom. 3. p. q. 44. a. 1. ad 4. Sequitur; „ Erat autem non longe ab illis grex multorum porcorum pascens, Daemones autem rogabant eum dicentes: Si ejicis nos hinc, mitte nos in gregem porcorum „. Qui rogassent, aut mitti potuissent in porcos, si nihil fuissent aliud, quam insania, aut male affecta valetudo? An insania, et aegritudo rogare poterant, ut abirent in porcos? Statim additur; „ Et ait illis ite. At illi exeuntes abierunt in porcos, et ecce impetu abiit totus grex per praeceps in mare, et mortui sunt in aquis „. Haec tam diligens Evangelistae descriptio demonstrat, quam sit indigna eorum, contra quos agimus, interpretatio; ajunt enim, Christum, et Apostolos de daemonibus, et daemoniacis fuisse loquutos ad vulgi Judaeorum opiniones, et praejudicia, quibus in hac re implicati erant. Cujus interpretationis falsitas statim deprehenditur ex descripta narratione; In ea siquidem dicuntur daemones *clamasse*, daemones *rogasse*, daemones *exiisse*, daemones *abiisse* in porcos. Simplex narratio est. Quid vulgi opiniones, et praeiudicia? An S. Matthaeus qui Evangelium scribebat ad veritatem adstruendam, imo Christus ipse, errores, et praeiudicia fovebant? At quae praeiudicia, si re ipsa daemones clamarunt, rogarunt, exierunt, abierunt? Id magis confirmatur ex eiusdem Matt. c. 12. Nam Pharisaeis calumniantibus, Christum ejicere daemones in Beelzebub principe daemoniorum, Christus ipse respondit v. 26. sqq. „ Si satanas satanam eiicit, adversus se divisus est; quomodo ergo stabit regnum eius? Et si ego in Beelzebub eiicio daemones, filii vestri in quo ejiciunt? ideo ipsi judices vestri erunt. in spiritu Dei eiicio daemones, igitur pervenit in vos Regnum Dei. Si autem ego in Spiritu Dei eiicio daemonia, igitur pervenit in vos regnum Dei. Aut quomodo potest quisquam intrare in domum fortis, et vasa eius diripere, nisi prius alligaverit fortem? et tunc domum illius diripiet. „ Quibus verbis, primum quidem probavit Christus, se non eiicere daemonia in Beelzebub, alioqui Satan esset divisus adversus se. Deinde ostendit, se daemones eiicere in spiritu Dei; indeque infert pervenisse in eos Regnum Dei, idest, Redemptionis tempus: quod probat ex eo quia nisi prius alligetur fortis domum inhabitans, fieri non potest, ut diripiatur domus. Hoc est, ex daemonum e corporibus ejectione ostendit tempus Redemptionis advenisse, quo alligato daemone, domus eius erat diripienda, destructo regno peccati. His autem verbis nullus inesset sensus, si eiectio daemonum acciperetur pro curatione ab insania, aut a gravibus aegritudinibus. Quod adhuc magis confirmant quae Christus ipse ait Lucae 11. nam postquam dixit: Si indigito Dei eiicio daemonia, profecto pervenit in vos regnum Dei, *subdit*: Cum immundus spiritus exierit de homine, ambulat per loca inaquosa, quaerens requiem; et non inveniens dicit: revertar in domum meam unde exivi. Et cum venerit, invenit eam scopis mundatam, et ornatam. Tunc vadit, et assumit septem alios spiritus nequiores se, et ingressi habitant ibi. „ Qua ratione haec poterunt intelligi de morbis homines invadentibus? Insanire profecto

qua caussa intelligente. A Deo immediate eas repetere vetat infinita Dei sanctitas, etenim energumeni saepissime eructant verba blasphemiae in Deum ipsum; et in Sanctos. Reliquum igitur

---

viderentur ii, qui dicerent, morbos ambulare, quaerere requiem, eam non invenire, ire, adsumere secum alios spiritus nequiores, etc. Haec autem Jesus dixit, cum Pharisaei calumniarentur, ipsum daemonia eiicere in Beelzebub. Accedit narratio quae habetur Marci 9. de spiritu surdo, et muto, quem Christus eiecit. Dicitur enim v. 24. sqq. ,, Comminatus est spiritui immundo, dicens illi; surde, et mute spiritus, ego praecipio tibi, exi ab eo, et amplius ne introeas in eum. Et exclamans, et multum discerpens eum exiit ab eo, et factus est sicut mortuus, ita ut multi dicerent. Quia mortuus est. Jesus autem tenens manum ejus elevavit eum et surrexit. ,, Quid clarius ad ostendendum, hominem illum non insania non aegritudine, sed revera à spiritu immundo fuisse occupatum? Si enim spiritus ille immundus, cui Jesus fuit comminatus, ei praecepit ut exiret, exclamavit, discerpsit, exiit, hominemque reliquit sicut mortuum; nonne Scripturae vim inferunt, qui spiritum eumdem accipiunt pro insania, vel aegritudine? Quid vero de spiritu nequam, qui ut habetur Act. 19. v. 15. dixit filiis Scevae audentibus adiurare per Jesum, quem Paulus praedicabat: *Jesum novi, et Paulum scio: vos autem qui estis?* An insania, et aegritudo tantum vblebant? Non ita congitarunt Judaei, et Gentiles qui habitabant Ephesi, de quibus ob eam rem ibid. dicitur v. 17. sqq. *cecidit timor super omnes illos et magnificabatur nomen Domini Jesu. Multique credentium veniebant cofitentes et annuntiantes actus suos . . . Ita fortiter crescebat verbum Dei, et confirmabatur.* Denique potestas eiiciendi daemonia signum suit missionis Discipulorum. Lucae 10. v. 17. sqq ., Reversi sunt autem septuaginta duo cum gaudio dicentes: Domine, etiam daemonia subiciuntur nobis in nomine tuo. *Quibus Cristus respondit*: Videbam satanam sicut fulgur de caelo cadentem. Et ecce dedi verbis potestatem calcandi super serpentes, et scorpiones, et super omnem virtutem inimici: et nihil vobis nocebit. Verumtamen in hoc nolite gaudere, quia spiritus vobis subiiciuntur, ,, etc. ipse etiam Dominus inter signa eorum qui crediturí erant, illud posuit Marci 16 v. 17. *In nomine meo daemonia eiicient*; atque hoc signum distinxit ab alio: *super aegros manus imponent, et bene habebunt*. Signum quoque ipsius Christi, quod esset verus Messias a Prophetis praedictus, ponitur Lucae 7. v. 10. curatio *a languoribus, et plagis, et spiritibus malis*. Quid plura ad revincendam audaciam istiusmodi Philosophorum, de quibus Moshemius ipse loc. cit. suspicatur, *anguem in herba latere*, eos scilicet in numero esse incredulorum, quamquam videantur Sacras Litteras revereri? Baelius in Dict. art. *Ruggeri*: ,, C' est, *inquit*, une entreprise fort temeraire pour ne rien dire de pis, que de voluir accorder ,, avec l' Ecriture la rejection de tout le pouvoir du diable ,.. *Conatus est valde temerarius, ne dicam pejus, velle cum Scriptura componere denegationem cujuscumque potentiae diabuli.*

Nullius autem ponderis sunt rationes quas proferunt. Nam quod aiunt, nullam daemonibus qui sunt mere spirituales, respondere actionem in corpora, nisi ad prodigium confugiatur; falsum prorsus est. Ut enim S. Thomas ostendit q. 3. de malo a. 4. ,, natura corporalis naturaliter nata est moveri localiter a spirituali... et ideo materia corporalis naturaliter obedit Angelo bono, vel malo ad motum localem... Quaecumque ergo ex motu locali materiae corporali accidere possunt, nihil prohibet per daemones fieri, nisi divinitus impediantur ,,. In arreptitiis autem nihil daemones efficiunt quod non pendeat a motu locali.

Quod addunt, oportere agnoscere in uno, eodemque homine duo agendi principia, daemonem scilicet, et animam; quae cum essent contraria, unum confligeret cum altero, nec diu subsistere in medio conflictu corpus posset: nullam habet vim, si attendantur ea quae docet idem S. Thomas loc. cit. a. 3. videlicet, solam animam esse principium intrinsecum suarum actionum; daemonem vero agere tantum extrinsece, vel suadendo, vel turbando vires sensitivas. *Daemones*, inquit S. Thomas loc. cit. ad 9. ,, facere Possunt, ut homines non discernant species a rebus, in quantum, Deo

est, ut vel animabus separatis adscribi debeant, vel Angelis malis. Animabus autem separatis adscribi nequeunt. Ut enim advertit S. Thomas, *rationabile non est, animam a corpore separatam, hic oberrare. Justorum enim animae in manu Dei sunt; quae autem sunt peccatorum, confestim hinc abducuntur*. Energumeni igitur a daemonibus obsidentur. Fatendum est ergo, daemones esse.

---

permittente, perturbant interiores vires sensitivas, quibus perturbatis ligatur usus rationis humanae, quae indiget praedictis viribus ad suum actum sicut patet in arreptitiis. Ligato autem usu rationis, nihil imputatur homini ad peccatum ,,. Porro ligatio virium sensitivarum nullum conflictum parit sive cum anima, sive cum corpore; alioqui amentes essent in perpetuo conflictu; imo nos ipsi cum dormimus, conflictum experiremur.

Addunt insuper, alienum a bonitate divina esse, ut pueri, virique sanctitate eximii committantur interdum daemoni. Adhibemus autem responsionem Christi qui Joan. 9. v. 2. sq. discipulis interrogantibus; *Rabbi, quis peccavit, hic, aut parentes ejus, ut caecus nasceretur?* ait: *Neque hic peccavit, neque parentes ejus, sed ut manifestentur opera Dei in illo*. Sicut non est divinae bonitati contrarium, ut permittat homines a diabulo tentari; ita nec divinam bonitatem dedecet, ut permittat, quosdam etiam ab ipso nativitatis exordio a daemone obsideri, vel ad eorum, vel saltem ad aliorum utilitatem. Quare falsum est quod Baelius dicit loc. cit. *multas a ratione difficultates suffici contra imperium diabuli, fundatas in notionibus divinae sapientiae, et bonitatis*. Nullum enim imperium diabulo concedimus, sed tantum potestatem faciendi quod Deus illi permittit ad aliorum vel poenam, vel utilitatem. Vide S. Aug. l. 22. de Civ. c. 22.

Tandem, quod aiunt, energumenos non reperiri, nisi in regionibus maxime superstitiosis, nullumque esse virum doctum, et superstitione vacuum, qui a daemone possideatur; primum quidem daemoniacos non afficit, de quibus Sacrae Literae loquuntur; nisi scioli nostri superstitionis accusent omnes Judaeos, et Apostolos, ipsumque Christum, quod illos in superstitione confirmarit. Deinde quomodo probabunt, nullos esse energumenos in regionibus, quas vocant a superstitione immunes? Si enim universos energumenorum effectus quamlibet miros, ab insania, vel aegritudinibus repetunt discernere certe nequeunt inter veros, et falsos energumenos; maxime quia execrantur exorcismos tamquam superstitiosos, cum tamen per exorcismos veri energumeni a falsis plerumque discernantur. Si autem inter haereticos, et incredulos nulli reperirentur arreptii, mirum esse non deberet; iam enim ob naufragium a fide, omnino sunt subditi boli potestate. De doctis hominibus, quod quandoque a daemone et ipsi occupentur, testes dare possemus multos. Satis erit Socrates, qui apud Platonem in *Theage* aiebat, adesse sibi daemonium a pueritia; quem quidem daemonem fuisse Angelum malum, censent Tertullianus Apol. c. 22. et 46. S. Cyprianus l. de idolor. vanit. Lactantius l. 2. c. 15. Minutius in Octav. n. 45. et S. Augustinus l. 8. de Civ. c. 11. Bodinus l. 2. Daemonolog. c. 2. aliud insigne profert exemplum. Haud difficile esset demonstrare, plerosque ex incredulorum, et haereticorum grege re ipsa a daemone possideri, ab eoque urgeri, ut adversus Deum linguam et calamum adhibeant. ita sin minus arreptitii, occupati certe a diabulo sunt, qui ipsis jugiter adest.

Adversus Basnagium, aliosque negantes daemoniacos a Christianis liberatos primis Ecclesiae seculis, Moshemius ipse insurgit loc. cit. ,, Metuo, *inquit*, ne si haec obtineat sententia, non omnis modo labefactetur eorum auctoritas, qui primis rerum Christianarum seculis vixerunt, verum etiam ac ipsam Servatoris nostri historiam plane pervertendam, et contaminandam profanis mentibus pateflat aditus. ,, Nihil est enim apud veteres Patres saepius repetitum ad confirmandam veritatem Christianae Religionis, quam Christianorum in daemones potestas. Eam Gentilibus objiciunt, liberatosque aiunt arreptitios in eorum conspectu. S. Justinus M. Apol. 2. n. 6. ,, Plurimos, *ait*, ,, daemonis agitatos in toto orbe, et in urbe vestra, multi ex nostris Christianis, cum

1126. Deinde idipsum probatur ex miris quibusdam effectibus, qui fiunt a Magis. Neque hic de omnibus Magorum effectibus loquimur: scimus enim nugas ejusmodi circulatorum. At vero indubiae fidei est, quod refertur Exodi 7. v. 11. sqq. de sapientibus, et maleficis Pharaonis, qui virgas *per incantationes*

„ per nomen Jesu Christi sub Pontio Pilato crucifixi adjurarent, ab aliis adjuratori-„ bus, incantatoribus, et veneficis non sanatos sanaverunt, atque etiamnum sanant, fra-„ ctis, et ejectis daemonibus homines detinentibus. „ S. Cyprianus l. ad Demetria-„ num, ita eum compellat: „ O si audire eos velles, et videre, quando a nobis adjuran-„ tur, et torquentur spiritualibus flagris, et verborum tormentis de obsessis corpori-„ bus eiiciuntur, quando eiulantes, et gementes voce humana, et potestate divina, „ flagella, et verbera sentientes, venturum judicium confitentur. Veni, et cognosce „ vera esse, quae dicimus. Et quia sic deos colere te dicis, vel ipsis quos colis crede; „ aut si volueris et tibi credere, de teipso loquetur, audiente te, qui nunc tuum „ pectus obsedit . . . Videbis nos rogari ab eis, quos tu rogas, timeri ad eis, quos „ tu times quos tu adoras, etc. Similia scribit Tertullianus l ad Scapulam c. 2. et Apologet. c. 23. Lactantius l. 4. Inst. c. 27. et Minutius Felix in Octavio. Si haec ficta esse ponantur, vel accusandi erunt mendacii omnes Religionis nostrae Apologistae, vel eorum opera eruat habenda ut supposita. Si hoc posterius, dicantur, concidit omnis historiae fides, omnisque traditio. Illud prius cadere nequit in praestantes viros; nec prorsus verisimile est, ipsos cum hostibus Christianae Religionis agentes, mentitos fuisse in re, de cuius falsitate coargui potuissent. cum magno dispendio veritatis eiusdem Religionis. Exorcistas in Ecclesia fuisse a primis eiusdem Ecclesiae seculis, ex Eusebio Hist l. 16. c. 35. exque Conciliis Laodiceno c. 24. et Carthag. 4. c. 7. exploratissimum est.

Nunc pauca in Moshemium. Et sane quo is probavit auctore, veteres Christianos, nemine excepto, ductos fuisse seculi sui erroribus? „ Antiquiores, *inquit*, Ecclesiae doctores multa ex Platonicorum, et eorum philosophorum qui affines erat Platonicis, praeceptis in sanctiorem transtulisse disciplinam, neminem hodie praeterit. Sit ita: an propterea omnia transtulerunt, etiam errores? *Multa*, inquit ille; probandum igitur erat, inter ea multa fuisse errores Platonicorum. S. Augustinus Platonicus erat; et nihilominus l. 2. de Doct· Christ. c. 40. *Philosophi*, ajebat, *si qua forte vera, et fidei nostrae accommodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis, etiam tamquam injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda;* exemplaque ponit Cypriani, Lactantii, Victorini, Optati, Hilarii, ipsiusque Moysis· Non ergo veteros Ecclesiae Patres universas Platonicorum sententias, nullo facto delectu, etiam erroneas, in sanctiorem transtulerunt disciplinam, ut mentiendo Moshemius dicit· At subdit: *in scriptis eorum eadem fere de malorum geniorum in corpora, et animos hominum potestate leguntur, quae in Platonicorum libris.* Nego rotunde. Apuleius l. de Deo Socratis, ex Platonicorum mente scribens, ait, animum humanum daemonem nuncupari, et bonam cupidinem esse Deum bonum; eumdem vero animum humanum corpore exutum, dictitatum *Lemurem*, *Larem*, *Larvam*, *et Manium Deum*· Vide S. Augustin. l. 9. de Civ. c. 11. ubi Vives, et Coquaeus multa docte scribunt Dicetne Moshemius, veteres Christianos haec Platonicorum adoptasse deliria? Sed addit insuper: *nec morborum facile aliquid, aut vitiorum erat cuius caussam, et culpam non in daemonem aliquem conferrent.* Et hoc etiam atque etiam nego. *Legant*, inquit, *Pastorem, quem Hermas, nescio quis* (scisset si legisset S. Hieronymum de Scriptoribus Ecclesiasticis) *primo iam exaravit seculo.* Hermae Pastorem legimus, nihilque aliud reperimus, nisi quod l. 2· mand. 6. unicuique homini duos Angelos datos putat, alterum bonum, alterum malum. Atque hujus opera recensens: „ Cum iracundia *ait*, tibi accesserit, aut amaritudo. intellige, cum esse in te: deinde cupiditas multorum operum, et optimorum ciborum, et ebrietatum, et appetentia multarum rerum alienarum, et superbia, et multiloquia, et ambitio, et quacumque iis similia sunt. Haec ergo cum in cor tuum

Aegyptiacas, et arcana quaedam verterunt in dracones; et similiter *incantationibus suis* aquam fluminis verterunt in sanguinem. Et c. 3. v. 7. de iisdem maleficis dicitur, quod *per incantationes suas* eduxerint ranas super terram Aegypti. Hi autem effectus fuerunt veri, et reales: nam cit. c. 7. v. 12. dicitur: *sed devoravit virga Aaron* in serpentem versa, *virgas eorum* versas in dracones. Hunc eventum ne ipsi quidem increduli negare possunt, nisi omnem etiam humanam fidem negent. Nam liber Exodi maximae antiquitatis est, ejusque Scriptor ab ipsis Gentilibus habitus est ut syncerus. Conversiones vero illae contigerunt in Aula Pharaonis, totoque spectante Aegypti populo. Jam vero virtute humana fieri nullo modo poterant; quis enim pollicebitur sibi vim mutandi virgas in serpentes, aut aquas vertendi in sanguinem, vel ranas educendi? Sed neque Deo praeter naturam agenti adscribi mutationes illae possunt, quae per incantationes, et veneficia factae esse dicuntur. Igitur nonnisi virtute daemonis contigerunt.

1127. Accedunt oracula simulachrorum apud Gentiles. Celebriora (1) enumerat Theodoretus (2) *Castaliae fontem* (3), *Colophonium fluentum* (4), *sacram quercum* (5), *Dodonaeum tintin-*

---

ascenderint, intellige. Genium iniquitatis tecum esse· „ Ubinam ab Herma collata in daemonem omnium fere morborum caussa? Quid haec Hermae sententia continet, quod mines conveniat cum Catholica veritate, qua scimus, iniquos sub daemonis potestate esse hoc ipso quod sunt iniqui? Scimus, eumdem Hermam ib. man. 2. vocare detractionem *inconstans daemonium*. Et l. 3. Simil· 9. c. 22. audaciam, *magnum daemonium*. Scimus quoque Auctori Recognit. l. 2. c. 25. ignorantiam esse *magnum daemonem*, et Eusebio l. 9. Praep. c. 2· voluptatem esse *daemonem*, et Chrysostomo Hom· 1. ad prop. et Basilio Hom. in ebriosos, ebrietatem esse *daemonem*. Sed hae auctoritates, quas congerit Potterus in Clem. Alex. pag. 174. ad quem Moshemius se remittit, quid probant de morbis facile omnibus a daemone caussatis ex veterum Christianorum sententia, quam ipsis Moshemius affingit?

Restaret agendum de arreptitiis posteriorum seculorum, nostraeque etiam aetatis. De his autem dicimus, non temere credendum esse omnes indiscriminatim, qui obsessi dicuntur a daemone, revera tales esse; plerique enim falluntur vel fallere volunt. Probandi igitur erunt uti Veteres probabant. Quod autem revera aliqui sint, vel saltem possint esse obsessi, nemo, salva fide, potest negare. Vide S· Thomam. in 2. d. 8. q. 2. a· 5.

(1) *Celebriora* diximus et quidem apud Graecos: nam in Ægypto erat oraculum *Serapidis*; Romae, *Esculapii*, et *Dei Vaticani;* item *Geryonis* prope Patavium: *Apollinis* Aquileiae; *Herculis* Tiburis; *Apollinis* Bajae; *Podolirii* in Calabria; quibus addi possunt Oracula *Fauni*, *Martis*, *Clitumnii*, *Fortunae* Praenestis, et Antii, oraculum Cumae, Augusti, Jovis Pistoris, etc. Denique 4· Reg. 1. v. 2. memoratur Deus Accaron, ad quem consulendum Ochozias misit.

( ) Ser. 0. de curan. Graec. adsect.

(3) Castalius fons erat in Phocide ad Parnassi radices. Huius aquae praecinuisse dicuntur Hadriano capessendum imperium. Vide Marcell. l. 22.

(4) Erat in Ionia locus insignis oraculo Apollinis.

(5) Juxta Dodonem Chaoniae civitatem nemus erat quercuum Jovi sacrum, ubi ferunt, arbores ipsas oracula edidisse. Vide Nazianzenum Orat· 4.

nabulum, (1), *tripodem Cirrhaeum* (2), *Thesprotium lebetem* (3). Additque: *Ac in Libya quidem Ammonis oraculum* (4), *Jovis autem in Dodone* (5): *in Branchidis etiam, Delo, Dephis, Colophone, oraculum Clarii* (6), *Pythii* (7), *Delii* (8), *Didymaei* (9) *Apollinis.* Addit vero: *Fuisse haec oracula malignorum daemonum, qui Dei sibi nomen usurparunt, conjicere satis possumus e taciturnitate, quam illis nunc impositam esse cernimus. Etenim postquam Servator noster in humana carne apparuit, fugam arripuerunt, qui divinationis dolos nobis invexerant.* Testem autem dat Plutarchum in lib. inscripto *de oraculis, quae jam defecerunt;* qui quidem Plutarchus *Gentilis homo erat, patria Chaeroneus: a Chaeronea autem non procul distabant Delphi, Lebadia, Oropus* (10). Ex oraculis ergo Gentilium constat existentia daemonum. Nam si, ut Van Dalenius (11) et Fontenellius (12) putant, omnia Gentilium oracula non daemoni, sed fraudibus sacerdotum accepta ferri deberent (13); cur oracula conticuissent post Salvatoris adventum? Quis profanis prohibuit sacerdotibus, ne populis post Christum natum imponerent nova oracula? praesertim quia toto nisu in Christianam Religionem, ut eam delerent, irruebant (14).

---

(1) Suidas refert, oraculum Jovis in Dodone, cinctum undique fuisse aeneis lebetibus, quarum una pulsata, sonus ad alias diffundebatur. De his Erasmus in Prov. *Æs Dodonaeum.*

(2) Erat Cirrha urbs in Phocide; unde Apollo Cirrhaeus, et templa Cirrhaea, idest, aedes Apollinis.

(3) Thesprotia erat regio Epiri Chaoniae proxima, de qua Plinius Proem. l. 4.

(4) Plinius l. 12. c. 23. *Æthiopiae*, inquit, *subiecta Africa Hammoniaci lacrymam stillat (inde et numine etiam ab Hammonis oraculo, juxta quod gignitur arbor, quam* Metopion *vocant.)*

(5) Vide not. 5. pag. 411.

(6) Apollo dictus est *Clarius*, quia in Claro Joniae urbe Fanum habuit, in quo responsa edebantur epota aqua.

(7) *Pythius* appellabatur Apollo ob caedem Pythonis serpentis. Apud Delphos reddebatur oraculum.

(8) Ex Delo insula, unde Apollo *Delius*.

(9) De Apolline Didymaeo Strabo l. 4. scribit: *Post Posideum Miletium est oraculum Apollini Didymaeo sacrum apud Brancidas.*

(10) Similia de Oraculis scribunt Athanasius de Incarnat Verbi, Nazianzenus or. 4. et 39. Clemens Alex. in Cohort. ad Graecos, Hieronymus in c. 41. Isaiae ad illud *Nuntiet quae ventura sunt*, Cyrillus l. 6 Julian. ad I. 6. et Comm. in Isai. l. 4. or. 2. Prudentius in Apotheosi adversus Judaeos, aliique.

(11) l. de Orac. vet. Ethn. *(12)* *Des Orac.*

(13) Apud Indos exempla plurima oraculorum fuere deprehensa inter populos falsorum Deorum superstitione detentos; quae quidem oracula adscribi non poterant sacerdotum malitiae, et calliditati. Vide *Lettres edifiantes, et curieuses ecrites des Missions etrangeres Tom.* 9.

(14) De oraculis disserens Moshemius not. *O* ad § 89. c. 5 Cudworthi, arbitratur, hanc controversiam ex illis esse, de quibus in universum nihil decernere licet. Ipse tamen decernit: „ veteris aevi Christianos non eos esse, quibus sine ulla formidine fides haberi queat, is demum negabit, qui varios, in quos inciderunt, errores igno-

1128. Denique existentiam Angelorum confirmat ratio S. Thomae (1). Effectus tunc est maxime perfectus, cum redit in suum principium: sic circulus inter omnes figuras, et motus circularis inter omnes motus sunt maxime perfecti, quia in eis finis reducitur ad principium. Ut ergo universitas creaturarum perfectionem consequatur, debet ad suum redire principium. Singulae autem creaturae ad suum principium redeunt, quia ejus similitudinem gerunt; effectus enim sunt perfecti, quia assimilantur caussae. Intellectus autem Dei est principium productionis creaturarum. Oportet ergo ad Universi perfectionem aliquas esse creaturas, quae Deo assimilentur in intelligendo. In ordine autem intelligendi animae humanae sunt imperfectae. Congruebat (2) igi-

---

rat „. Ita paucis verbis omnem elevat veterum Christianorum quamlibet doctrina, et sanctitate praestantium auctoritatem, qua sublata, tollitur etiam omnis Ecclesiasticae historiae fides. Longum esset, atque extra instituti fines illorum agere caussam: quod pridem egregii Viri jam praestiterunt. In re autem de qua agitur, quaeremus ecquinam fuerit veteris aevi Christianorum error? An forte in eo errarunt, quod crediderint oracula exstitisse? At haec pervulgata apud omnes erant; nonnulli etiam veterum illorum apprime erant instructi mysteriis Gentilium, ut de Clemente Alexandrino testatur Eusebius l. 2. Praepar. c. 2. An quia oracula daemoniis adscripserunt? Sed quinam in hoc error fuit? Nonne Moshemius ipse arbitratur, hanc de oraculis controversiam esse adiaphoram? Quis autem in adiaphoris controversiis error? nam si alterutra esset erronea, jam non forent adiaphorae. Sibi ergo Moshemius contradicit, cum ex praeconcepto in Catholicos, odio Patres erroris accusat, nullamque ipsis haberi vult fidem in hac de oraculis controversia; et, tamen ipse concedit, esse absque errore sententiam oracula referentem in daemones. Haud errarunt Patres oracula in daemones referentes; permoti enim fuerunt invicta ratione desumta ex oraculorum silentio post Christum natum, cujus silentii testes fuerunt et ipsi Gentiles. Nam quod Thomasinus qui in eamdem descendit sententiam, ait, oracula non obmutuisse ob impositum ipsis a Christo silentium, sed propter Evangelii lumen, quod se diffundebat; vel, ut alii ajunt, propter Imperatorum Christianorum edicta, aut ob sectas Philosophorum qui magis erant illuminati; primum quidem nonnihil derogat gloriae Salvatoris; deinde adversatur unanimi sententiae Patrum Ecclesiae; insuper opponitur etiam Ethnicorum consensioni, qui non solum respectu Christianorum, sed respectu ipsorum Gentilium oracula cessasse dicunt. Praeterea regnantibus adhuc Gentilibus Imperatoribus oracula obmutuerant, ideoque eorum silentium edictis Christianorum Imperatorum adscribi nequit; multoque minus sectis Philosophorum: nulla enim post Christum natum nova fuit exorta Philosophorum secta. Plutarchus certe philosophus erat; tantum vero abest, ut oracula habuerit tamquam hominum fallacias, quin illorum admirans silentium, librum scripserit *de oraculorum defectu*, in quo conatus fuit investigare ejusdem defectus caussam, etsi irrito conatu. Ex quibus impugnata remanent quae in hac re scripserunt etiam Jaquelotius Diss. 4. de Dei exist. et Baelius in Dict. v. *Amphilochus*. Et licet non statim post Christi nativitatem omnia oracula obmutuerint; hoc tamen ideo evenit, ut qua ratione praedicatio Evangelii propagabatur, eadem et daemonis in simulacris compesceretur potestas. Van-Dalenium refutavit Moebius: Baltus vero etiam Fontenellium impugnavit. De hac re agit Honoratus a S. Maria Animad. Crit. Tom. 2. l. 2. diss. 1.

(1) l. 2. con. Gen. c. 46.

(2) *Congruebat*, inquimus; non enim existentia Angelorum demonstrari potest a priori, cum natura substantiarum separatarum sit nobis ignota, ut S. Thomas ostendit l de ente, et essen. c. 6. Ideoque S. Augustinus in Psal 103. ajebat: „ esse Angelos novimus ex fide.

tur ad Universi perfectionem, ut aliquae essent substantiae perfectae in intelligendo, quae Deo propinquius assimilarentur: et ejusmodi substantiae sunt Angeli. Hinc Ezech. 28. v. 12. sq. dicitur: *Tu signaculum similitudinis, plenus sapientia, et perfectus decore, in deliciis paradisi Dei fuisti.*

1129. Ad primum negamus, originem Angelorum repeti ex Poetarum fabulis; repetitur enim ex Verbo Dei, ex quo interpolato, atque corrupto fabulas Poetae desumpserunt. Negamus quoque, abstractas mentis ideas suffecisse Angelorum existentiam, in hujus enim cognitionem devenimus tum ex Scripturarum attestatione, tum ex energumenis, aliisque effectibus, ut dictum est (1).

1130. Ad secundum respondemus, miram esse Voltairii impudentiam, cum ait, nullam in Lege Mosaica fieri mentionem Angelorum; cum tamen in Lev. et in Deut. prohibitum fuerit, ne Judaei immolarent daemoniis, praeceptumque, ut ab aliis superstitiosis ritibus abstinerent, ut dictum est (2). Etsi vero Moyses initio Geneseos mentionem creationis Angelorum expresse non fecerit; illos tamen creatos indicavit nomine caeli, vel lucis, ut docet S. Augustinus (3); vel dicendum cum S. Hieronymo (4), Moysem descripsisse tantum creationem, et ordinem rerum corporalium (5).

1131. Ad tertium negamus, casum Angelorum esse fundamentum Religionis Christianae; hoc enim fundamentum est casus primi hominis Daemones enim, utpote obstinati in malo, Redemptionis erant incapaces. Negamus praeterea, casum Angelorum haberi tantum in libro apocrypho Enochi. Ipsum tenemus ex doctrina Christi ajentis Luc. 10 v. 18. *Videbam satanam sicut*

---

(1) § 1125. (2) § 1222. (3) l. 11. de Civ. c. 9. (4) Epist. 139.

(5) De tempore creationis Angelorum (nam certum est, eos non esse increatos, et fide tenemus non fuisse ab aeterno productos) disputatum olim fuit, an ante, vel post mundum corporeum fuerint creati Verum post Concilium Lateranense IV. c. *Firmiter*, tenendum est, Angelos simul cum mundo corporeo fuisse creatos; dicitur enim de Deo: ,, qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem, et corporalem, angelicam videlicet, et mundanam, et deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam ,,. Hac autem definitione directe damnatus fuit error Origenis ponentis, corporales creaturas creatas a Deo ad puniendum peccatum spiritualium creaturarum, ut observat S. Thomas Opusc. 23. ubi eam Decretalem exponit. Quare, ut idem S. Doctor ait 1. p. q. 61. a. 3. non est censenda erronea sententia Patrum Graecorum affirmantium Angelos fuisse conditos seorsim ante alias creaturas. Probabilior tamen est sententia opposita; nam Angeli cum creaturis corporalibus unum Universum constituunt. Ex citatis autem Concilii verbis habetur, Angelos fuisse creatos prima die; tunc enim fuit *initium temporis*. Ostendit autem S Thomas 1. p. q. 61. a. 4. eos fuisse creatos in caelo empyreo; sunt enim nobilissima Universi pars; ideoque congruebat, ut in nobilissimo conderentur loco.

fulgur de coelo cadentem. Tenemus ex Epist. Cath· S. Judae v. 6. *Angelos autem qui non servaverunt suum principatum, sed dereliquerunt suum domicilium, in judicium magni diei, vinculis aeternis sub caligine reservavit* (1). Tenemus ex 2. Pet. 2. v. 4. *Deus angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibut inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos*. Tenemus denique ex Apocal. c. 12. ubi mentio fit praelii Michaelis, et Angelorum ejus cum diabolo, et Angelis ejus: atque de his dicitur v. 8. *Et non valuerunt, neque locus inventus est eorum amplius in caelo*.

1132. Ad quartum respondemus cum S. Augustino (2), verba Isaiae in figura Regis Babylonis, dicta intelligi in diabolum, et plura convenire posse in corpus ejus mysticum, atque in eos maxime, qui diabolo per superbiam adhaerent, cujusmodi sunt apostatae a Christo, et ab Ecclesia, qualis Voltairius fuit. Itaque negamus, verba Isaiae ad diabolum non pertinere: nam Rex Babilonis, ad quem ea diriguntur, fuit figura diaboli. Quod addit Voltarius de Hebraea voce *Helel* ostendit ejus ignorantiam Hebraici idiomatis. Audiat S. Hieronymum, qui certe Hebraice peritissimus erat, ita scribentem (3): *Pro Lucifero; qui Hebraice dicitur. . . Aquila transtulit ululantem aurorae filium. Vere enim ululare debuit, et ejulare, qui propter superbiam suam de caelo in terram praecipitatus est, atque contritus est. Unde et Salvator ad discipulos loquitur*; Videbam satanam quasi fulgur de caelo cadentem, *non modo video, sed prius videbam, quando corruit*. Haec Salvatoris verba contemnit Voltairius, cum scribit (4): ,, On a imagine que ce diable etant une etoile tombée du ciel, etait ,, un Ange qui avait fait la guerre à Dieu ,,. *imaginatum est, hunc diabolum, cum esset stella cadens e coelo, fuisse Angelum, qui adversus Deum erat praeliatus*. Qui Angelorum casum, quem Christus tam nitide docuit, habet pro fictione imaginationis, nae pro fabulis habet Christi documenta. Lucifer autem appellatus fuit supremus Angelus, qui contra Deum se extulit, quia plenus sapientia, et perfectus decore formatus fuit; ac tamquam stella resplenduit in die conditionis suae; sed statim post primum instans

---

(1) Licet S. Judas dicat in ea Epistola v. 14. *Prophetavit autem et de his septimus ab Adam Enoch, dicens: Ecce venit Dominus in Sanctis millibus suis;* perperam tamen Voltairius infert, haec sumpta fuisse ex li Enochi apocrypho; ipse enim fatetur loc. cit. Phil. Hist. ,, ce faux Enoc ne dit pas un mot de la rébellion, et de ,, la chute des Anges avant la formation de l' homme,. *Falsus hic Enoch nihil dicit de rebellione, et de casu Angelorum ante hominis formationem* Porro si in lib. apocrypho Enochi nihil dicitur de casu Angelorum, quomodo S· Judas potuit ex eo libro sumere, quod de Angelorum casu scribit? S Hieronymus autem in c. 1. Epist. ad Tit. ait· S· Judam, citando testimonium Enoch ex libro apocrypho, non totum probasse, quod in eo libro continetur, sed illud testimonium dumtaxat, de cujus veritate illi constabat; ducebatur enim a Spiritu Sancto.

(2) l. 11. de Civ. c. 24.

(3) In cit. c. Isaiae. (4) loc. cit.

(1) iniquitas in ipso fuit inventa: ideoque de eo Ezech. 28. v. 13. sub figura Regis Tyri dicitur: *et foramina tua in die qua conditus es, preparata sunt.* Et v. 14. sq. *Tu cherub extentus, et protegens... Perfectus in viis tuis a die conditionis tuae, donec inventa est iniquitas in te.*

ARTICULUS II.

Utrum Angeli sint corporum expertes.

1133. Costituta Angelorum existentia, explicanda est eorum natura. Putarunt olim Pytagoras, Xenocrates, et Chrysippus (2), Angelos ex parte corporeos esse, et tenue habere corpus instar aeris, aut ignis ipsis naturaliter unitum: idemque adseruerunt Plato (3), Hierocles (4), Maximus Tyrius (5), Apulejus (6), et Psellus (7). Nonnulli etiam ex veteribus Christianis hanc eamdem tenuere sententiam, praesertim Origenes (8), Tertullianus (9), et Lactantius (10). Quam sententiam renovavit Jo. Christian. Loersius (11) et Burnetius (12), et Grotius (13), qui queritur de sectactoribus Aristotelis, quem primum putat auctorem substantiarum corporis omnino expertium. Concessere etiam daemonibus subtilia corpora Eugubinus (14), Ficinus (15), et Cajetanus (16). Voltairius denique omnes Angelos corporeos esse dicit (17).

1134. Videtur autem ita dicendum 1, quia daemones revera afficiuntur nidoribus, et propterea Raphael Archangelus de corde piscis dixit Tobiae 6. v. 8. *Cordis ejus particulam si super cabones ponas, fumus ejus extricat omne genus daemoniorum.* Similiter 1. Reg. 16. v. 23. dicitur de Saule: *Recedebat enim ab eo spiritus malus*, scilicet cum David pulsabat citharam. Insuper Luc. 11. v. 24. de immundo spiritu qui exierit de homine, dicitur: *ambulat per loca inaquosa, quaerens requiem.* Haec au-

---

(1) Via Angelorum tribus instantibus non mathematicis, sed moralibus completa fuit. In primo omnes fuerunt boni, et meruerunt; non enim potuerunt tunc peccare, quia peccatum fuisset attributum Deo, a quo applicabantur specialiter. In altero boni meruerunt; mali peccarunt. In tertio boni consequuti fuerunt vitam aeternam; mali deciderunt in barathrum.

(2) Vide Plutarchum l. de Iside.

(3) In Symposio.

(4) Ad 1. Pythag. carmen.

(5) Diss. de Deo Socratis.

(6) Vide S. Aug. l. 9. de Civ. c. 12.

(7) l. de Daemon.

(8) l. 1. de princ. c. 6.

(9) lib. de foemin. cultu c. 10.

(10) l. 2. Instit. c. 14.

(11) Diss. de Angel. corp.

(12) Archaeol. l. 2. c. 8.

(13) in Psalt. 103.

(14) l. 8. Peren. Phil. c. 17. 30. et 41.

(15) in l. 5, Enn. 3. Plotini c. 5.

(16) In c. 2. Epist. ad Ephesios.

(17) In Dict. Phil. a. *Ange.*

tem indicant, daemones corporibus esse instructos; qui enim potuissent alioquin affici rebus corporalibus?

1135. II. Praeterea, ut habet Psellus (1), daemonibus supplicium ignis a Christo comminatur: quo quidem affici nullo modo possent, nisi corporis essent participes.

1136. III. Ex Loersio (2). Salvator Luc. 20. v. 34. sqq. docet, homines post resurrectionem aequales futuros esse Angelis quia neque nubent neque ducent uxores. Homines autem post resurrectionem corpora habebunt, licet non crassa, et corruptibilia, ut modo habent. Igitur et Angeli tenuibus sunt instructi corporibus.

1137. IV. Patrum multi, quorum auctoritates congerit Petavius (3), Angelis attribuere corpora, Justinus (4), Athenagoras (5). Clemens Alex. (6), Basilius (7), Cyrillus Alex (8), Ambrosius (9), Augustinus (10), aliique, Sed quod magis est, Œcumenica VII. Synodus approbavit Dialogum Joannis Thessalonicensis, in quo expresse dicebantur Angeli praediti corporibus tenuibus, in iisque apparuisse.

1138. V. Angelorum substantia ita finita est, ut locum etiam definitum occupet. Id vero quantitatem aliquam arguit finitam, seu terminatam. Ubi autem quantitas terminata reperitur, debet esse figura. Haec porro fine lineis, et superficiebus esse non potest, idesque nec fine corporeitate.

1139. VI. Ex Cajetano (11). Convenit, ut quemadmodum in rerum natura invenitur vegetativum fine sensitivo, ut in plantis: et sensitivum sine motivo secundum locum, ut in conchis; et intellectivum sine motivo secundum locum, ita inveniatur localiter motivum sine sensitivo: quod est ponere spiritus aereos constantes ex gradu intellectivo, et progressive motivo absque sensitivo. Quod videntur indicare Apostoli verba Eph. 2. v, 2. *secundum principem potestatis aeris hujus.*

1140. VII. Ex Platone (12), Proclo (13), Maximo Tyrio (14), et Demetrio (15). Ad Universi perfectionem requiritur, ut inter animalia rationalia immortalia, et irrationalia mortalia, media sint animalia rationalia mortalia, nobis feliciora; non enim decet, ut ab animalibus rationalibus sempiternis, iisque felicissimis; gradus statim fiat ad animalia terrena rationalia quidem,

---

(1) In Dialogis. (2) loc. cit.
(3) Theol. Dog. Tom. 3. l. 1. c. 2.
(4) In Dial. cum Triph. et Apolog. 1.
(5) Legat. pro Christ.
(6) Strom. 3. (7) l. de Spir. San. c. 16.
(8) l. 2. in Joann. (9) l. 2. de Abrah.
(10) l. 2 de Trin. c. 7. et in Psal. 85. Epist. 9. al. 115. et l. 3. de Gen. ad litt. c. 10. et alibi. (11) loc. cit.
(12) In Epinomide.
(13) Apud Raynaud. Theol. nat. dist. 2. §. 51.
(14) loc. cit. (15) Apud Plutarch. l. de cessat. oracul.

sed tamen infelicissima, vitaeque brevissimae. Oportet ergo, ut dentur aliqua animalia feliciora, et diuturniora hominibus, quae tamen nec sint sempiterna, nec felicissima, cujusmodi sunt Angeli.

Prop. *Angeli sive boni, sive mali sunt substantiae omnino incorporeae, nec ulla habent corpora sibi naturaliter unita.*

1141. Prob. rationibus S. Thomae (1). Prima ratio. Animae humanae permanent destructis corporibus, ut demonstravimus (2), nec transeunt de corpore in corpus, ut etiam demonstratum est (3). Sic autem permanere convenit animabus per accidens, quia, ut diximus (4), per se, et essentialiter sunt humani corporis formae. *Eo autem quod est per accidens oportet prius esse id quod est per se. Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales animabus secundum naturam priores, quibus per se inest sine corporibus subsistere.* Hujusmodi autem sunt Angeli

1142. Altera ratio. Animae humanae sunt imperfectae in intelligendo, non enim possunt unitae corporibus intelligere in seipsis ea quae secundum naturam suam sunt intelligibilia. Sed ante omne imperfectum, oportet esse perfectum aliquid in eo genere. Igitur praeter animas humanas, quae utuntur corporibus ad intelligendum, aliae sunt substantiae in genere intelligibilium, quae intelligunt per se intelligibilia, nec accipiunt cognitionem a rebus sensibilibus, ideoque sunt omnino a corporibus separatae. Nihil vero aliud nomine Angelorum intelligimus, quam ejusmodi substantias. Angeli ergo sunt omnino a corporibus separati.

1143. Tertia ratio. In genere corporum invenitur aliquod completum, sicut patet in corporibus inanimatis. Ergo multo magis in genere substantiarum intellectualium debent inveniri substantiae intellectuales completae. Homines autem sunt compositi ex substantia intellectuali, et corpore, animaeque eorum sunt substantiae intellectuales incompletae, quae *per se* exigunt esse in corpore. Admittendae igitur sunt substantiae intellectuales completae, idest, Angeli, quae nullo modo sint naturaliter unitae corporibus (5).

---

(1) l. 2. con. Gent. c. 91.

(2) §. 775. sqq. (3) §. 1022. sqq. (4) §. 928. sqq.

(5) Idipsum confirmant verba Concilii Lateranensis relata in not. pag. 555. Quare de omnimoda spiritualitate Angelorum, ita ut nullum habeant sibi naturaliter adjunctum corpus, nemo potest dubitare. Id tamen non prohibet, quominus Angeli possint aliquando corpora adsumere, ut ostendit S. Thomas 1. p. q. 51. a. 2. Angeli enim multoties apparuerunt, uti Scripturae testantur. Eorum autem apparitio non fuit imaginaria, quia reipsa apparuerunt non uni tantum, sed a multis, vel ab omnibus videbantur, ideoque habebant corpora, sine quibus videri nequivissent. Non possunt ta-

1144. Ad primum respondemus; daemones non affici nidoribus, quasi sint eorum substantiis homogenei; sed nidoribus sacrificiorum Gentilium fuere delectati, quia per illa Deo injuria irrogabatur, ipsisque adhibebatur cultus, qui soli Deo debitus erat. *Illiciuntur daemones*, inquit S. Augustinus (1) *non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis* (2). De fumo particulae cordis piscis extricante omne genus daemoniorum (3). sic habete: fumus ille id non praestitit propria virtute, sed virtute divina, quemadmodum ignis inferni agit in daemones. Idem dicendum de sono citharae Davidis, quo recedebat a Saule spiritus malus. Potuit tamen sonus ille temperare humorem melancholicum, quo daemon utebatur ad Saulem vexandum. Ad id ve-

men in adsumptis corporibus exercere opera vitae, quia corporibus adsumptis non uniuntur, ut ea vivificent, sed ut localiter moveant ad aliquid significandum. Vide S. Thom. loc. cit. et ibid. a. 3. Adsumunt autem corpora ex aere, ipsum condensando, ut idem S. Thomas ostendit a. 2. cit. ad 3.

Ex dictis autem sequitur 1. Angelos natura sua incorruptibiles, et immortales esse ob easdem rationes quibus supra §. 755. sqq. ostendimus, animas nostras esse incorruptibiles, et immortales. Vide S. August. l. 2. de Civ. c. 16. et S. Thom. q. cit. a. 5.

Sequitur 2. Angelos differre specie ab animabus nostris, ut dictum est. Et etiam differre specie inter se, ut q. cit. a. 4. ostendit S. Thomas, et colligitur ex S. August. l. 22. de Civ. c. 29. Nullus est enim in eis ordo ad corpus, per quem possint individuari.

Sequitur 3 Angelos non intelligere per species acceptas a rebus sensibilibus, sed per species a Deo ipsis infusas; cum enim sint corporibus destituti, non possunt accipere species per sensus. Vide S. Thom. 1. p. q. 55. a. 2. et S. Aug. l. 2. de Gen. ad litt. c. 8. Seipsos autem cognoscunt per propriam substantiam ut idem S. Thomas id q. 56. a. 1. ostendit post S. August. loc. cit. Per suam substantiam cognoscunt quoque Deum naturae auctorem. Species autem Angelis infusae eò sunt universaliores, quò Angeli sunt superiores; ideoque Angeli inferiores pluribus speciebus cognoscunt ea quae superiores intelligunt per pauciores, ut idem S. Thomas demonstrat loc. cit. q. 55. a. 3. Etsi vero species illae sint universales, non propterea Angeli futura naturaliter cognoscunt, aut secreta cordium, multoque minus mysteria gratiae, ut ab eodem S. Thoma ostenditur ib. q. 57. a. 3. sqq. Adeundus est S. Augustinus l. 9. de Civ. c. 22. et l. .. Retract. c. 30. et l. 5. de Gen. ad litt. c. 19.

(1) l. 21. de Civ. c. 6

(2) Vide S. Thom. 1. p q. 115. a. 5. ad 3.

(3) Impius Voltairius in Phil. Hist. c. 48. postquam divinum Tobiae librum vocavit *l'aventure de Tobie*, irridendo ait: „ Le Dirable Asmodée, ou Shammadey, qui „ étrangla les sept premiers maris de Sara, et que Raphael sit deloger avec le fumée „ du foie d'un poisson, n'était point un Diable Juis, mais Persan. Raphael l'alla „ enchaîner dans la haute Egypte; mais il est constant que les Juif n'ayant point „ d'enter, ils n'avaient point des Diables „ *Diabolus Asmodeus, sive Shaemmaday, qui septem strangulavit priores Sarae maritos, et quem Raphael in fugam vertit fumo fellis piscis, non erat quidem diabulus; Judaicus, sed Persa. Raphael eum alligavit in superiori Ægypto; at constat, Judaeos nullum infernum agnoscentes, nec diabolos agnovisse.* Teste Cicerone l. 1. de nat. Deor. *Epicurus Socratem scurram Atticum fuisse dicebat;* immerito tamen. Nos autem merito dicemus Voltairium scurram Gallicum, et sane impiissimum. Quid enim aliud est appellare Asmodaeum diabolum non Judaicum, sed Persam, quam Sacris Litteris per jocum illudere? Jam supra demonstravimus §. 795. sqq. Judaeos infernum, et daemones semper agnovisse, credidisseque. Quare Voltairius turpissime fallitur.

ro quod additur de locis inaquosis, in quibus diabolus requiem quaerit, respondet S. Ambrosius (1), per loca arida intelligi infidelium corda: *In uno homine*, ait, *totius Judaici populi comparatio est, a quo per Legem spiritus immundus exierat. Sed quia in nationibus, et gentibus per fidem Christi requiem reperire non potuit (immundis enim spiritibus Christus incendium est, quia in pectoribus gentilium, quae ante arida erant, postea per baptismum rore Spiritus Sancti humescebant, jaculae adversarii ignita restinxerat) ideo regressus ad plebem est Judaeorum, quae forensi, et perfunctoria specie comta, animo manet interiore pollutior* (2).

1145. Ad secundum dicendum, daemones cruciari igne inferni non per adustionem, sed per alligationem, ut S. Thomas ostendit (3).

1146. Ad tertium respondemus, dictum Salvatoris ad hanc rem temere trahi, Christus enim ideo resurrecturos comparat Angelis, quia sunt participes immortalitatis, *neque enim*. inquit Luc. 20. v. 36. *ultra mori poterunt*; non quod Angeli corpora habeant. Quia vero homines tunc erunt immortales, merito infertur, eos post resurrectionem non esse nupturos; ubi enim mors regnat, nuptiis est opus, ne genus humanum deficiat; quae quidem necessitas nulla est, ubi regnat immortalitas.

1147. Ad quartum non negamus, nonnullos Patres, ut Justinus, Athenagoras, et Clemens Alex. affirmasse, daemones captos amore mulierum, filios procreasse, qui Gigantes fuerunt appellati; eos tamen benigne excusare possumus ea ratione, qua illos excusat S. Augustinus (4), quia nimirum eis non claruit occulta origo libri apocryphi Henoch, in quo ea fabula continetur. Ad ceteros autem quod attinet, qui videntur corporeitati Angelorum favere, dicimus cum S. Thoma (5), ipsos appellasse Angelos corporeos relate ad Deum, quia *medium comparatum ad unum extremum, videtur alterum*: et etiam quia non sunt ubique, sed *licet locis corporalibus non contineantur, circumscriptione tamen substantiae non carent*, ut S. Ambrosius dicit (6). De S. Augustini autem mente ambigendum non est: ipse enim ait; *Quod dixi. spiritualiter summos Angelos vivere, infimos vero animaliter, audacius dictum est de infimis, quam ut*

(1) l. 7. in Luc. n. 95.

(2) Interpretatio nititur ipso Evangelico Textu; explicatiusque habetur Matt. 12. v. 45. ubi Christus concludit: *Sic erit generationi huic pessimae*. Jobi 40. v. 16. dicitur Behemoth, qui erat figura diaboli habitare *in locis humentibus;* quia videlicet diabolus delectatur nefariis luxuriae actibus. Vide S. Thom. in cit. c. lect. 2.

(3) Sup. 3. p. q. 70. a. 3.

(4) l. 15 de Civ. c. 23.

(5) 1. p. q. 50. a. 1. ad. . et. 3. Similia scribunt S. Gregorius M. l. 2. Mor. c. 3. et Damascenus l. 2. de Fide c. 3.

(6) l. 1. de Spir. San. c. 7.

possit vel Scripturis Sanctis, vel ipsis rebus ostendi. Quod spectat ad VII. Synodum, putavit quidem Joannes Thessalonicensis, Angelos praeditos esse corporibus, at Synodus non probavit ejus sententiam, sed id quod Tarasius ex ejus oratione accepit, nimirum, quia Angeli *hominum specie multis apparuerunt*, et idcirco licere eos pingere, qua de re tantum in Concilio agebatur, quod fuerat coactum adversus Iconoclastas.

1148. ad quintum respondet S. Thomas (1), Angelorum substantias finitam esse, non quod circumscribatur terminis localibus (2), sed quia circumscribitur terminis essentialibus; ideoque quantitatem quidem virtutis habet, qua per suam operationem est in loco; non vero quantitatem molis, quae est propria corporibus.

1149. Ad sextum respondemus, Cajetani argutiam, si quid valeret, probaturam quoque dari debere sensitivum sine vegetativo, sicut dantur vegetativum sine sensitivo, et sensitivum sine motivo secundum locum, et intellectivum sine motivo secundum locum: nam cur potius dari debet motivum localiter sine sensitivo, et non dari sensitivum sine vegetativo? Hoc autem postremum frustra Cajetanus quaereret. Adsignamus localiter motivum

---

(1) . p. q. 50. a. 1. ad 3.

(2) Ut S. Thomas advertit loc. cit. q. 62. seq. Angelis convenit esse in loco diversimode a corporibus: nam esse in loco aequivoce convenit Angelis, et corporibus: *Scio*, ait S. Augustinus l. 4. de Gen. ad lit. c. 18 *quod non proprie dixerim locum: nam proprie dicitur in spatiis, quae corporibus occupantur: sed quia et ipsa corpora non manent in loco, nisi quo sui ponderis tamquam appetitu perveniunt, ut eo comperto requiescant; ideo non incongruenter a corporalibus ad spiritualia verbum transfertur, ut dicatur locus, cum res ipsa plurimum distet.* Itaque corpora sunt in loco *circumscriptive*, idest *secundum contactum dimensivae quantitatis*; Angeli vero *definitive*, sive per quantitatem virtutis, et *per eiusdem virtutis applicationem ad locum;* qua ratione ita sunt in uno loco, ut non sint in alio. Et idcirco, ut observat idem S. Doctor q. 3. de pot. a. 19. ad 2. *nihil prohibet, Angelos non esse in loco, si voluerint, etsi etiam semper sint in loco propter ordinem, quo creatura spiritualis praesidet corporali, secundum Aug 3. de Trin. c. 4.* Angeli igitur sunt in loco per operationem non per commensurationem eorum substantiae cum loco; quo sensu idem S. Augustinus ajebat l. 83. qq. q. 8. *moveri localiter esse proprium corporum;* et l. 8. de Gen. ad. litt. c. 20. et 26. *substantiam corporalem moveri per loca, et tempora, spiritualem vero per tempus dumtaxat.* Hinc vero sequitur 1. Angelos non esse ubique; nam virtus eorum finita est, nec potest se extendere ad omnia. Sequitur 2. non posse plures Angelos esse simul in eodem loco; cum enim Angeli sint in loco per applicationem virtutis, non ut contenti a loco, sed *per modum continentis perfecti;* fieri non potest, ut eorum duo perfecte contineant unum, eumdemque locum, in eo simul operantes; ostensum siquidem est §. 198. non posse esse duas caussas completas unius, eiusdemque rei. Sequitur 3. unum Angelum posse esse simul in pluribus locis; cum enim sit in loco per applicationem virtutis suae, ut *perfecte continens*, ita est in uno loco, ut non sit in alio, alioqui si in duobus esset simul, neutrum eorum divisive perfecte contineret. Id autem intelligendum est de eodem loco naturali; nam de loco violento, quo daemones non continent, sed continentur, certum est plures esse posse in eodem loco; dicitur enim Marc. 5. v. 9. de homine possesso a daemone, quod ab integra daemonum legione obsidebatur. *Legio mihi nomen est, quia multi sumus.*

fine sensitivo, nec tamen opus habemus spiritibus aeris. Angeli sunt in loco secundum quantitatem virtutis, ut dictum est (1). Cum applicant hanc virtutem, moventur localiter, quamvis aequivoce; tunc autem habetur localiter motivum sine sensitivo. Quod si Cajetanus quaereret localiter motivum, quod a seipso moveretur, corporeum sine sensitivo, vegetativo, negandum esset *suppositum*; repugnat enim, ut S. Thomas ostendit (2), esse aliquid corporeum localiter motivum movens seipsum, quod non sit neque sensitivum, neque vegetativum (3).

1150. Ad septimum dicendum, mediam substantiam inter Deum, et hominem, esse Angelum. inde vero sequitur, Angelum debere esse omnino incorporeum, ut omnes gradus rerum creatarum sint in Universo: nam sicut dantur creaturae omnino corporeae, et creaturae partim corporeae, partim spirituales; ita dari debent creaturae omnino spirituales: Itaque ficta sunt animalia illa rationalia mortalia nobis feliciora, a Platonicis invecta.

ARTICULUS III.

Utrum constet de numero, hierarchiis, nominibusque Angelorum.

1151. Arbitratus fuit Aristoteles (4), totidem esse substantias separatas, sive Angelos, quot sunt caelestes orbes; quibus movendis deputantur. Platonici vero majorem Angelorum numerum computarunt: nam Maximus Tyrius (5) eos tribus myriadibus, sive triginta millibus comprehendit; Æneas vero Gazaeus (6) tantam esse eorum multitudinem putat ut dicat: *Etsi mor-*

---

(1) §. praec. (2) 1. p. q. 18. a. 3.

(3) Si Caietanus exponens verba Apostoli Ephes. 2. v. 2. *secundum principem potestatis aeris huius*, animum applicuisset suum ad egregiam S. Thomae expositionem in praef. c. lect. 1. utique continuisset sese. Ergo S. Thomas relata opinione Damasceni arbitrantis, daemonem ideo appellari principem potestatis aeris huius, quia Angeli qui ceciderunt, fuere ex ordinibus, qui praesunt corporibus inferioribus. „ Alii, „ *inquit*, volunt, et melius, quod fuerint de supremis ordinibus, ita quod hoc quod „ dicit, *aeris huius*, sit ad ostendendum, ipsum aerem esse habitationem ipsorum in „ poenam eorum; Unde Judas in sua Canonica dicit; *Angelos vero, qui non servaverunt suum principatum, sed dereliquerunt suum domicilium, in iudicium „ diei magni, vinculis aeternis, sub caligine reservavit*. Ratio autem, quare non „ statim post eorum casum retrusi sunt in infernum, sed dimittuntur in aere, est, „ quia Deus noluit, quod ipsis peccantibus, eorum ratio totaliter frustraretur; et ideo „ dedit eos hominibus in exercitum, quo bonis praepararent coronam, malis autem „ aeternam mortem. Et quia usque ad diem iudicii est nobis tempus belli, et merendi; ideo usque tunc in aere permanebunt; post diem vero iudicii retrudentur in infernum „. Vide eumdem S. Thom. 1. p. q. 65. a. 4. ubi docet praeterea, aliquos daemones etiam modo esse in inferno ad torquendum eos, quos ad malum induxerunt.

(4) L. 12. Metaph. Vide S. Thom. ib. et l. 2. con. Gen. c. 92.

(5) Diss. 26. de daemon. (6) In Theophrasto.

talibus in decies millenos annos haec externis sensibus exposita vita producantur, numquam tamen opinor tantae Angelorum, atque daemonum multitudini humarum animanarum numerus par sit Consentitque S. Ambrosius (1) scribens, *plena esse Angelorum omnia, aera, terras, mare, Ecclesias, quibus Angeli praesunt.*

1152. De ordinibus Angelorum Jamblicus, et Proclus (2) ita loquuti sunt, ut novem esse constituerint, dividentes per tria et tria multiplicantes per seipsa in novem (3). Chaldaei etiam, ut refert Stanlejus (4), tres ordines aeviternarum rerum constituerunt, quorum quemlibet in tres alios ordines dividebant (5). Alios ordines constituit Maimonides distribuens Angelos in decem classes. Alios constituebant Gnostici, uti S. Irenaeus describit (6), dividentes sui pleromatis Œones in triginta copulationes, sive conjugationes.

1153. Ad nomina quod pertinet Angelorum, multa commenti sunt Rabini (7), multa Gnostici (8), multa Chaldaei (9), multa Persae (10) Voltairius autem putat (11), nomina *Michaelis, Gabrielis*, et *Raphaelis* fuisse Judaeis tradita a Chaldeis, cum illi erant captivi (12),

1154. Videtur autem 1. dicendum, modicum esse numerum Angelorum; nam quanto magis acceditur ad unum, tanto minor est multiplicatio, ut in numeris. Angeli autem magis quam aliae res accedunt ad Deum, qui est summe unus. Ergo minor deber esse eorum multitudo.

1155. II. In Libris Canonicis Hebraeorum nihil invenitur de hierarchiis, et ordinibus Angelorum. Similiter nomina *Michaelis*,

---

(1) In Psal. 118. ser. 1. n. 9.

(2) Apud Ficinum l. 16. de immort. c. 1., et apud Eugubinum l. 8. de peren. Phil. c. 10. sqq.

(3) Haec certe Jamblicus, et Proclus a nostris suffurati fuerunt, ita ut dici possit quod de Porphyrio dixit Theodoretus Ser. 7. de curandis Graec. adfect. Simias fuisse imitatos.

(4) Hist. Phil. par. 13. sect. 3. c. 4. sqq.

(5) Multa ibi habet doctrina Caldaeorum, quae sunt absurdissima: at furtum omnes vident, palamque sit quod Clemens Alex. Strom. 7. aiebat: „ Quidquid est pulchrum sequitur Momus.

(6) L. 1. adv. haer. c. 1.

(7) In Thalmude, et in Targ.

(8) Vide S. Iren. l. 1. adv. haer. c. 34. et Tertullianum l. con. Valentin. et S. Epiphan. haer. 26 et Orig. l. 6. con. Cels.

(9) Vide Stanleium loc. cit.

(10) Conf. Hyde de Relig. vet. Pers.

(11) In Dict. Phil. art. *Ange*, et in Phil. Hist. c, 48.

(12) Mira prorsus est Voltairii eruditio, cum loc. cit. scribit de nominibus, *Michaelis, Gabrielis, et Raphaelis*: „ Ces mots sont Caldéens „ *haec nomina sunt Chaldaica*. Itane vero? Atqui *Michael* nomen est mere hebraicum ex *quis, ut, Deus*; et nota ex Buxtorsio Deum Caldaice dici. Gabriel item est purum hebraicum nomen a *robustus fuit, valuit, et Deus*, idest, *fortitudo Dei. Raphael* etiam est nomen hebraicum ex *curavit, medicatus est, et Deus*, sive *medicina Dei*. Vide S. Hyeronym. in c. 8. Daniel.

Gabrielis, *Raphaelis* nullibi in Scripturis reperiuntur ante tempora captivitatis. Nomina autem *Beelsebub*, *Beelphegor*, *Astaroth* erant falsorum numinum nomina, non Angelorum; imo *Astraroth* significabat Lunam (1). Nomina vero *Satanae*, *Asmodei*, *Diaboli* sunt potius appellationes comunes daemonum, quam propria aliquorum Angelorum nomina.

Prop. *I: Magna est Angelorum multitudo; II. eaque recte distribuitur in tres hierarchias, et novem ordines. III. Angelorum autem nomina, si eos qui in Scripturis exprimuntur, excipias, nobis sunt incomperta.*

1156. Prob. 1. p. duplici ratione S. Thomae (2), quarum prima est: Ordo Universi exigit, ut nobiliora excedant ignobiliora quantitate, vel numero: quantitate quidem si sint materialia; ideoque caelestia corpora immensum ferme excedunt magnitudine terram, quae ad orbem fixarum comparata est veluti punctum. Angeli autem nobiliores sunt rebus corporeis, nec possunt eas excedere magnitudine, cum sint incorporei, ut dictum est (3). Ordo ergo Universi, quem Deus in creatione praecipue intendit, requirit, ut Angeli excedant multitudine.

1157. Altera ratio. Magis est aliquid multiplicabile in esse intelligibili, quam in suo esse materiali: nam diversitas figurarum v. g. potest per intellectum augeri in infinitum, quod tamen physice fieri non potest. Angeli autem sunt natura sua in esse intelligibili. Major igitur in eis est multiplicitas, quam in rebus materialibus. Quare Dan. 7. v. 10. dicitur: *Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei.* Magna est igitur Angelorum multitudo (4).

---

(1) Idem Voltairius ib. „ Astaroth ètait la lune, et la Lune ne s'attendoit pas à „ devenir diable „ *Astaroth eràt Luna: Luna autem non expectabat evadere in Diabulum.* Mittimus, utrum sub Astaroth nomine adorata Luna fuerit: nam communius tenetur fuisse Venerem. Vide Calmet. Diss. de Numin. et orig. Philistinorum. Id tamen est certissimum, Astaroth fuisse falsum numen. Non ergo Luna expectavit evadere in diabulum, sed homines impii eam adorantes sub idolo Astaroth, eam converterunt in daemonem: nam ut dicitur Psal. 95. v. 5. *omnes dii gentium daemonia*; Quid ergo Voltairius proficit mimica, et plane puerili, impia tamen argutia sua?

(2) L. 2. con. Gen. c. 92. *(3)* Art. praec.

(4) Noluit Angelicus quidpiam certo statuere de Angelorum multitudine, sequutus Chrysostomum Hom. 2. et 4. de incompreh. Dei nat. Ambrosium supra relatum §. 1151. s. August. l. 15. de Civ. c. 1. Lactantium l. 1. Inst. c. 7. aliosque. Quare deridendi sunt Rabbini Cabalistae, qui dicunt, Angelos esse numero pares stellis. Nec iis est adsentiendum, qui, ut est apud Auctorem qq. ad Antiochum in Append. Opp. S. Athanasii, adserebant, Angelos nonagintanovem partibus numerum hominum excedere, ex parabola decem Drachmarum; aut aequalem esse numerum Angelorum, et hominum, propterea quod scriptum sit Deut. 32. v. 8. *constituit gentium terminos juxta numerum Angelorum Dei.* Nam parabola illa haud proponitur a Christo ad designan-

1158. Prob. 2. p. ex eodem S. Thoma, qui Angelorum puritatem, et sapientiam aemulatus, de Angelis scripsit ut Angelus. Itaque ipsa multitudo Angelorum hierarchias, et ordines requirit; est enim hierarchia sacer principatus (1). In omni autem principatu duo consideranda sunt, scilicet Princeps, et multitudo ordinata sub Principe. Deus autem unus est universorum Princeps. Igitur ex parte Dei una est hierarchia. Ex parte vero multitudinis Angelorum sub Deo ordinatae, prout diversae multitudines Angelorum diversis modis reguntur, diversae constituendae sunt hierarchiae; quippe, ut recte S. Thomas advertit (2), etiam in civili Republica, *quae non possunt secundum eumdem modum gubernari a Principe, ad diversos Principatus pertinent; sicut sub uno Rege sunt diversae civitates, quae diversis reguntur legibus, et ministris.* Ordinantur autem Angeli, qua ratione illuminantur, et instruuntur (3) ita enim diriguntur, et gubernantur sub uno Principe Deo. Jam vero rationes rerum, de quibus Angeli illuminantur, considerari possunt tripliciter, 1. ut procedentes ab ipso Deo: et *iste modus convenit primae hierarchiae, quae immediate ad Deum extenditur, et quasi in vestibulis Dei collocatur. 2. prout pendent ab universalibus caussis creatis, quae jam aliquo modo multiplicantur: et hic modus convenit secundae hierarchiae. 3. quatenus hae rationes applicantur singulis rebus, prout dependent a propriis caussis: et hic modus convenit infimae hierarchiae* (4). Itaque Angeli primae hierarchiae sunt ve-

---

dum numerum Angelorum. Quod vero dicitur de terminis gentium significat distributionem tribuum Judaeorum in terra promissionis, et Vulgata habet: *Constituit terminos populorum iuxta numerum filiorum Israel.* Non est autem ambigendum excedere Angelos numerum omnium hominum: nam singulis eorum distinantur singuli Angeli custodes, qui sunt infimi chori, ideoque minores numero quam Angeli superiores. Excedunt etiam multitudinem omnium specierum, quarum cuilibet datum esse Angelum ad custodiendum, S. Thomas 1. p. q. 113. a. 2. probabile reputat. An autem Angeli numero excedant omnia individua rerum materialium, temere decerneremus. Deus qui, uti dicitur Psal. 146. v. 4. *numerat multitudinem stellarum, et omnibus eis nomina vocat*, scil, quantus sit Angelorum numerus.

(1) Est a *sacer principatus.*

(2) 1. p. q. 108. a. '.

(3) Cum Angeli inferiores habeant species minus universales, quam Angeli superiores. et hi non omnia cognoscant quae Deus cognoscit; fit proinde, ut Angeli inferiores illustrentur a superioribus, et supremi inter ipsos illustrentur a Deo. Vide S. Thom. in 2. q. 9. a. 2.

(4) Haec S. Thomas loc. cit. a. 3. egregie explicat exemplo petito ex terrenis Principatibus: „ Ministrorum, *inquit*, qui sunt sub uno Rege quidam operantur immediate circa personam Regis, quasi cubicularii, et consiliarii, et assessores: et hoc competit primae hierarchiae respectu Dei. Quidam vero habent officia ad regimen regni in communi, non deputati huic, vel illi Provinciae, ut Domini Regalis Curiae, et Principes militiae, et Judices Curiae: et hujusmodi similes sunt Angeli secundae hierarchiae. Quidam vero proponuntur ad regimen alicuius partis Regni, ut Praepositi, et Balivi, et huiusmodi officiales minores: et his similes sunt ordines tertiae hierarchiae.

luti aulici Divinitatis. Angeli secundae hierarchiae generali orbis regimini praesunt. Angeli tertiae hierarchiae circa Regna, Provincias, vel singulares personas occupantur. Tres igitur sunt hierarchiae Angelorum.

1159. In unaquaque autem hierarchia Angelica tres sunt ordines. In prima quidem *Seraphim* sic dicti, quasi *ardentes*, vel *incidentes* (1). 2. *Cherubim*, a *scientiae plenitudine* (2). 3. *Throni* in quibus residet Divina Majestas, quia prae inferioribus ordinibus habent, ut *immediate in Deo rationes divinorum operum cognoscere possint;* ideoque *sunt per promptitudinem aperti ad suscipiendum Deum, et famulandum ipsi* (3).

1160. Ad secundam hierarchiam pertinent 1. *Dominationes*, quae sunt quaedam Angelorum agmina, quibus cetera inferiora subjecta sunt; eisque propria est distributio eorum, quae in Universi regimine agenda sunt. 2. *Virtutes* ad quas spectat praebere facultatem ad implendum ea quae pertinent ad regimen Universi. 3. *Potestates*, quarum est ordinare, qua ratione ea quae praecepta, et definita sunt, impleri possint, ut alii exequantur.

1161. In tertia hierarchia sunt Angeli, qui ministerium exequendo praestant; in qua quidem exequutione *Principatus* se habent ut duces. Hos sequuntur *Archangeli*, qui medio modo se ha-

---

(1) Nominantur a verbo Hebraico . . . quod est *incendere*. De his S. Thomas l. 3. con. Gen. c. 80. *Supremi*, inquit, *et primi ordinis, providentiae rationem accipiunt in ipso ultimo fine, qui est divina bonitas. Quidam tamen aliis clarius, et isti dicuntur Seraphim, quasi ardentes, vel incedentes.*

(2) „ Secundi (inquit S. Thomas ib.) rationem providentiae in ipsa forma divina „ perfecte cognoscunt, et hi dicuntur Cherubim, quod interpretatur scientiae plenitu- „ do „ . Vide S. Hieron. in c. 6. Isaiae. Hic autem facere non possumus, quin adnotemus, S. Thomam non omnino saltem ignorasse linguam Hebraicam: quod cum ex modo dictis constare videtur; tum ex aliis, praesertim ex iis quae docet 1. p. q. 39. a. 3. ad 2. de nomine Dei *Elohim*, et q. 13. a. 11. ad 1. de nomine Dei *Jehovah*, quod est, *tetragrammaton*. Et in c. 1. Epist. ad Rom. lect. 1. animadvertit de nomine *Pauli: Hoc nomen (secundum quod his litteris describitur) non potest hebraicum esse, quia apud Hebraeos non invenitur hoc elementum.* P. Non fuit ergo Thomas omnino ignarus hebraicae linguae. Nec mirum; nam ejus aetate publicae erant in Ordine Praedicatorum Hebraicae, et Arabicae linguarum Scholae. Vide quae diximus Tom. 1. pag. 428. in not.

(3) Voltairius in Dict. Phil. art. *Ange*: „ S. Thomas, *ait*, a la question 108. art. „ second, dit que les Trônes sont aussi près de Dieu que les Chérubins, et les Séra- „ phins, parce que c'est sur eux que Dieu est assis „ . S. *Thomas in quaest.* 108, *a* 2. *dicit, Thronos ita esse Deo propinquos, ut Cherubim, et Seraphim, quia super ipsos Deus sedet.* Haec Voltairius scribens demonstrat, se ne vidisse quidem umquam Opera S. Thomae. Nam 1. non dicit in qua parte Summe Theol. ea quaestio contineatur. 2. in a.2. q. 108. quam citat, ne verbum quidem est de Thronis, aut Cherubim, aut Seraphim; sed ibi S. Thomas tantummodo ostendit, in una hierarchia esse tres ordines, quos reducit ad summum, medium et infimum. 3. ex hac ipsa distinctione evidenter sequitur, numquam S. Thomam docuisse, Thronos ita esse Deo propinquos, ut Cherubim, et Seraphim; alioqui non essent infimi in prima hierarchia, neque Cherubim essent medii, et Seraphim summi. Quod et ipsi pueri vident, nec tamen Voltairius scivit videre.

bent inter *Principatus*, et Angelos, quasi *principes Angeli*, ad eosque pertinet magna nunciare. Tandem *Angeli* sunt qui simpliciter exequuntur, et minima nunciant. Huic postremo Angelorum ordini demandata est singularium hominum custodia (1).

1162. Tertia denique prop. pars breviter suadetur; siquidem Angelorum nomina aliter innotescere nobis non possunt, quam per Divinam revelationem; quae quidem in sacris Scripturis continetur.

1163. Ad primum respondet S. Thomas (2), Angelos quia magis accedunt ad Deum, debere habere minimum multitudinis in sui compositione; quod quidem habent, quia sunt substantiae simplices. Non oportet autem, ut sint pauci; imo hoc esset contra ordinem Universi, ut dictum est (3).

1164. Ad secundum, concedimus, in libris Veteris Testamenti non fieri expressam mentionem de omnibus hierarchiis, et ordinibus Angelorum: multa enim quae implicite continebantur in Veteri Lege, fuerunt explicatius declarata in Nova Lege. Hujusmodi autem sunt hierarchiae, et ordines Angelorum; quandoquidem de *Seraphim* mentio sit Isaiae 6. v. 2. et 6. de *Cherubim* Psal. 79. v. 2. et alibi saepe. De *Thronis, Dominationibus, Principatibus*, et *Potestatibus*, ad Colos. 1. v. 16. De *Virtutibus, et Angelis*, 1. Pet. 3. v. 22. De *Archangelis*, 1. ad Thessal. 4. v. 15. et in Epist. S. Judae v. 9. De omnibus autem

---

(1) Diximus *singularium hominum:* nam custodia multitudinis hominum pertinet ad Principatus, vel forte ad Archangelos, ut tradit S. Thomas 1. p. q. 113. a. 3. et confirmat S. Hieronymus in c. 10, Dan. ubi etiam docet, S. Michaelem praefuisse populo Israel. Hoc autem populo reprobato, dicendum est, eumdem Archangelum praesse Ecclesiae Catholicae, quae in locum Synagogae successit. De Angelis custodibus balbutierunt veteres Philosophi, Plato apud Clementem Alex. Strom. 5. Ampuleius l. de Deo Socr. Epictetus apud Arianum l. 1. c. 14. Censorinus l. de die natali c. 2. Seneca Epist. 110. aliique. Hos custodes Angelos *Genios* vocabant; imo nonnulli cuilibet homini duos Genios adsignabant, alterum bonum, alterum malum. Quam opinionem nonnulli etiam Christiani adoptarunt, de quibus videri possunt quae scribit Coteleriius in Notis ad mand. 6. l. 2. Pastoris, ubi Patres etiam refert, qui contra senserunt. At perperam, mendaciter, et impie Voltairius scribit loc. cit „ L'ancienne mytologie des bons et „ des mauvais génies ayant passé de l'Orient en Gréce, et á Rome, nous consacrames cette opinion, en admettant pour chaque homme un bon et un mauvais Ange, „ dont l'un l'assiste, et l'autre lui nuit depuis sa naissance jusqu' à sa mort „. *Cum vetus mytologia bonorum, et malorum geniorum ab Oriente transierit in Graeciam, et Romam, nos consecravimus hanc opinionem admittentem pro unoquoque homine bonum, et malum Angelum quorum alter prodest, alter nocet, ab illius nativitate ad mortem usque.* Itane vero homo perditissime! A mythologis Ecclesia Catholica accepit dogma custodiae Angelorum, illudque consecravit? Quid ergo Jacob ajebat Gen. 48. v. 16. *Angelus qui eruit me de cunctis malis*? Quid Psalmista cecinebat Psal. 90. v. 11. *Angelus suis Deus mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis*? Quid Christus Dominus Matt. 18. v. 10. dicebat: *Angeli eorum semper vident faciem Patris mei?* Mythologicane haec sunt? Pessimus histrio, totam confecisse putabat fabulam, universa Religionis dogmata ad commenta amandando; sed scena mox in obitu mutata fuit, ac desperatus aeternum periit.

(2) 1. p. q. 50. a. 3. ad 2. (3) §. 1156.

hisce ordinibus implicita mentio sit in omnibus Veteris Testamenti locis, in quibus Deus vocatur *Jehovah Sebaoth, Deus exercituum.* Nam in exercitibus sacris ordines sunt, et hierarchiae.

1165. Concedimus autem nomina *Michaelis, Gabrielis, et Raphaelis* non inveniri in Scripturis ante tempora captivitatis. Quid vero inde? an propterea Judaei illa a Chaldaeis acceperunt? Monstret Voltairius, ea nomina tunc fuisse in usu apud Chaldaeos, eaque fuisse Angelis attributa: quod sane facere numquam poterit; imo ipsemet fatetur de Persis, qui fuerunt a Chaldaeis instituti: ,, on eu trouve cent dix-neuf, parmi lesquels ne sont ,, ni Raphael, ni Gabriel, que les Perses n' adopterent que long temps après. ,, *Reperiuntur apud ipsos centum novemdecim, inter quos non sunt neque Raphael, neque Gabriel* (addere debebat *neque Michael*) *quae nomina Persae non adoptarunt, nisi sero valde:* nimirum postquam venerunt in ditionem Mahometanorum. Audiat Voltairius, quare ante ea tempora nomina illa Angelorum non fuerint audita. Angeli nomina sortiuntur ratione muneris, quo funguntur; neque enim nominibus indigent, ut Deo sint noti, aut sese invicem possint designare: quod ipse Plato agnovit in *Cratylo.* Igitur tunc nomina Angelis quibusdam fuere imposita, cum munera objerunt, quae per ea nomina significantur. *Michael* autem, ut dictum est (1), praeerat populo Israel; ideoque tunc primum appellari hoc nomine debuit, cum pro defensione populi Judaeorum restitit Angelo principi Regni Persarum, ut dicitur Dan. 10. v. 13 *Gabrielis* vero nomen tunc primum auditum fuit, cum Danieli demonstrare Deus voluit tempus Dominicae Incarnationis, quo Dominus fortis, et potens nasciturus, et indicturus erat bellum daemonibus, et de mundo triumphaturus, ut loquitur S. Hieronymus (2), et habetur Dan. c. 8. v, 16. sqq. Nomen autem *Raphaelis* adsumtum ab Angelo primum fuit, cum venit ad curandum Tobiam, et Saram. Haec autem omnia contigerunt tempore captivitatis; ideoque mirum esse non debet, quod ante hoc tempus ea nomina non fuerint audita.

1166. De nominibus *Beelsebub Beelphegor, Astaroth* non negamus esse nomina idolorum (3); quemadmodum nec negamus, nomina *Satanae et Diaboli* esse nomina communia dae-

---

(1) Not. 1, pag. 427. *(2)* In c. 8. Dan.

(3) De *Beelsebub* S. Hieronymus in c. 10. Matt. *Beelsebub,* ait, ,, idolum est Accaron, quod vocatur in Regum volumine idolum muscae Beel, ipse est Bel, sive Baal; Zebub autem musca dicitur. Principem ergo daemoniorum ex spurcissimi idoli appellabant vocabulo: qui musca dicitur propter immunditiam, quae exterminat suavitatem olei ,,. De *Beelphegor* idem S. Hieronymus in c. 4. Osee ait; fuisse idolum cultum maxime a foeminis *ob obscoeni magnitudinem, quem nos Priapum possumus appellare.* De *Astaroth* vero constat ex 1. Reg. 31. v. 10. ipsum fuisse Philistinorum idolum; et ex 4. Reg. 23, v. 13. fuisse idolum Sidonicrum.

monibus universis. At vero etiam atque etiam negamus, nomen *Asmodaei* quod reddi potest *exterminans* non esse nomen peculiare alicujus daemonis: nam Scriptura Tobiae 3. v. 8. expresse vocat *daemonium nomine Asmodaeus.*

QUAESTIO XXIV.

De Dei Existentia.

1167. *Scelus esset*, inquiebat Socrates in Phaedone, *de creaturis agere, et Opificem omittere.* Hactenus de creaturis actum est: nunc sermo convertendus ad Creatorem, sive ad postremam Metaphysicae partem: quae *naturalis Theologia* dicitur. Ut enim optime animadvertit S. Thomas (1); *In doctrina, quae creaturas secundum se considerat, et ex eis ad Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis, et ultima de Deo: in doctrina fidei, quae creaturas in ordine ad Deum tantum considerat, prima est consideratio Dei, et postmodum creaturarum; quae proinde est perfectior, utpote similior cognitioni Dei, qui seipsum cognoscens, alia intuetur.* De Deo autem agentes, inquiremus 1. de ejus existentia; 2. de essentia et unitate; 3. de attributis; 4. de Providentia; 5. de Dei *concursu* ad actiones creaturarum, deqne *praemotione* earum ad agendum; 6. de miraculis. De existentia autem Dei quaeremus 1. an Deus existat? 2. an ulli fuerint, sintque athei? 3. an consensus Gentium in admittenda Divinitate, sit efficax demonstratio ejus existentiae?

ARTICULUS I.

Utrum Deus existat.

1168. Proponuntur atheorum deliria, I. (2). Nullus homo potest negare vim, et energiam naturae, seu vim, qua materia agit. Nemo autem potest, quin nuncium rationi mittat, hanc vim attribuere enti alicui extra naturam distinctoque a materia, cum qua nihil habeat commune. Non ergo haec vis advenit naturae a principio extrinseco, cujusmodi est Deus (3).

1169. II. Existentia primae Caussae sequela est ignorantiae caussarum, quae sunt in natura; quis enim ad primam assurgit

---

(1) l. 2. con. Gen. c. 4.

(2) Cum Auctor syst. nat. par. 2. universas congesserit atheorom blasphemias, ex ipso describendas existimavimus.

(3) Ita sunt comparati athei aetatis nostrae, ut cum ubique clament, mundum se velle a falsis, praejudicatisque sententiis revocare, ac destruere chimeras hominibus nocivas; multa fundunt verba ad offundendas tenebras, sed ne idonei quidem sunt ad nova excogitanda sophismata. Primum argumentum ficti Mirabaudi jam sibi objecerat S. Thomas 1. p. q. 2. a. 3, in 2. arg. et majori quidem vi.

caussam, cum scit caussas effectum immediatas? Inducta etiam fuit ex timore quorumdam eventuum physicorum cujusmodi fuere diluvia; revolutiones, calamitates, quae partem humani generis destruxerunt; reliquosque ita metu affecerunt, ut putarint a Divinitate quadam fuisse immissa. Haec est apud populos Deorum origo, quae proinde partus est timoris, et ignorantiae (1). Accessit sacerdotum auctoritas, quibus, cum apud populos valerent, munus fuit injunctum reconciliandi homines cum irritato numine; iique caeremonias invenire, ritus, ac formulas cultus, atque ita corpus doctrinae Religionis exstitit, quae ab unaquaque societate recepta fuit, et ad posteros transmissa. Accessit etiam calliditas hominum, qui ut alios suo subjicerent imperio; eis Divinitatem persuadere conati sunt (2).

1170. III. Deus est ens omnino incognitum (3), estque aggregatio qualitatum inintelligibilium, et quae secum invicem pugnant, ut misericordia cum justitia, et culpa temporalis cum poena aeterna, et immutabilitas cum libertate (4). Non ergo Deus existit.

1171. IV. Si Deus existeret, nulla contingerent mala in Universo; esset enim ens summe bonum, quod omne malum tollere deberet (5).

---

(1) Mutuantur haec athei recentiores ex Lucretio, qui l. 1, scribit:

Humana ante oculos foede cum vita jaceret
In terris oppressa gravi sub relligione,
Quae caput a caeli regionibus ostendebat
Horribili semper aspectu mortalibus instans,
Primum graius homo mortaleis tollere contra
Est oculos ausus, primusque obsistere contra,
Quem nec fama deum, nec fulmina, nec minitanti
Murmure compressit caelum, sed eo magis aerem
Irritat virtutem animi, confringere ut arcta
Naturae primus portarum claustra cupiret.

Idem repetit l. 6.

(2) Veterem hanc esse fictionem a Critia propositam, et ipse Baelius ostendit in Dict. art. *Critias.* Conferri potest Plutarchus l. 1. de Plac. c. 7. Totum autem nugatorium sophisma jam propositum fuerat a Spinoza Praef. ad tract. Theol. Polit. et ab Hobbesio Leviath. c. 12. Ita increduli inepti sunt, ut unus alterius ferme verba describat.

(3) Cotta apud Tullium l. 1. de nat. Deor, inducit Simonidem, qui a Hierone interrogatus, qualis sit Deus, diem unum postulavit deliberandi caussa: postque diem petivit biduum, sicque saepe duplicavit dierum numerum, quia, ajebat, *quanto diutius considero, tanto mihi res videtur obscurior.* Idem argumentum ex Divinitate nobis incomperta versat Empiricus l. 3. Pyrr. hypoth. c. 1. et Auctor l. *Reflex. Crit. sur. div. suites.*

(4) Horret calamus describere stultissimas blasphemias, quas in Deum evomit Auctor syst. nat. loquens de Divinis attributis. Ipsimet increduli tantam ejus damnarunt insaniam, conquestique sunt; fuisse ab ipso proditam caussam, cum non tam subdolus fraudum machinator, quam maniacus agitatus furiis videatur esse.

(5) Et hoc argumentum familiare fuit impiis, exstatque apud Empiricum l. 1. Pyrr. hypoth. c. 1. et apud S. Thom. I. p. q. 2. a. 3. arg. 1. Voltairius in Dict. art.

Prop. *Deum existere invictissime demonstratur adversus atheos.*

1172. Non hic proferemus Cartesii demonstrationes (1); fatemur enim, nullam eis inesse vim ad atheos convincendos. Itaque alias demonstrationes adhibebimus, ac praesertim illas quas adhibet S. Thomas (2).

1173 I. Demonst. Motum éxistere in rerum natura, ne Athei quidem negant, et si negarent eos Diogenes derideret obambulando. Aliqua igitur in natura moventur; imo si juniores audimus Philosophos, universa jugiter in natura moventur, nec ulla est perfecta, absolutaque quies. Omne autem quod movetur, non habet actu id ad quod movetur; si enim illud actu haberet; ad illud non moveretur. Ad aliquem si pergo locum, actu non sum in loco ad quem pergo; et si actu in eo essem, ad eum non pergerem; ideo enim ad ipsum pergo, quia in ipso actu non sum. Quare si quod movetur, actu haberet id ad quod movetur, haberet simul, et non haberet illud actu; haberet quidem in hypothesi; non haberet vero, quia ad illud habendum moveretur. Sic si pergens ad aliquem locum, actu essem in eomet loco essem simul, et non essem ibi; essem ex hypothesi; non essem, quia illuc pergerem. Haec autem invicem contradictorie pugnat. Itaque idem respectu ejusdem non potest esse simul movens, et motum: et si ad aliquid movetur, necesse est, ut ab alio ad illud moveatur (3). Jam vero hoc aliud quod movet, vel est movens omnino immobile, vel ipsum quoque ab alio movetur. Si est omnino immobile, hoc ipsum est Deus, proindeque Deus existit. Si ab alio

---

Dieu, sub specie Dialogi inter *Logomachum*, et *Dondindacum*, haec duo postrema sophismata versat, et more suo mimum agens, tenebras spargit etiam in hoc fundamentali Religionis capite.

(1) Duas demonstrationes de Dei existentia excogitavit Cartesius. Primam tradidit Medit. 3. niliturque idea Entis infinite perfecti, quam in nobis exstare dixit, et qua meliora deterioribus anteponimus, quaeque nonnisi ab Ente infinito, et summe perfecto haberi potest. Sed jam Tom. I. § 358. sqq. ostendimus ex principiis ejusdem Cartesii non dari in nobis hanc ideam innatam Entis infinite perfecti, sed eam colligi a posteriori ex rebus creatis. Quare concidit prima illa demonstratio. Secunda habetur Medit. 5. scilicet; quidquid comprehenditur in idea clara, et distincta alicujus rei, de ea vere affirmari potest. In idea autem clara, et distincta Dei comprehenditur existentia; igitur Deus existit. Sed haec etiam deficit; nam in hoc viae statu non habemus ideam claram, et distinctam Dei, quae nobis ostendat, quid Deus sit, sed Deum videmus per speculum in aenigmate. De his agit Buddeus de Atheismo, et superst, § 25. in not. Inique autem Auctor syst. nat. par. 2. c. 5. ait, Cartesium jure fuisse accusatum atheismi, propterea quod infirmis rationibus Dei existentiam probet: non enim ex firmitate, vel infirmitate aliquarum rationum judicium de Philosophis est ferendum, sed ex toto eorum systemate.

(2) 1. p. q. 2. a. 3. et l. 1. con. Gen. c. 13.

(3) Id non negant athei; imo propterea ponunt infinitam seriem moventium, et motorum, ut facit Spinoza Eth. par. 2. prop. 3. lem. 3. et cum eo ceteri athei.

movetur, quod rursus sit motum ab alio, ita ut numquam deveniatur ad aliquid movens omnino immobile, procedetur in infinitum in moventibus, et motis. Fac autem ita esse, nullus omnino daretur motus. Nam ad quemcumque motum concurrere deberet infinita series moventium, et motorum; et ultimum movens non moveret, nisi quia motum ab alio, et hoc rursus ab alio, et ita porro in infinitum (1). Infinitum autem pertransiri nequit, alioqui non esset infinitum. Non ergo daretur neque primum, neque ultimum movens; ideoque nullus esset motus; quemadmodum in horologio, si infinitae essent rotae, quarum quaelibet ab alia penderet, nulla posset neque primo, neque ultimo movere, sicque nulla moveretur. Necesse igitur est, in moventibus, et motis deveniri ad primum Motorem omnino immotum: is autem Deus est (2).

1174. II. Demonst. In Universo datur ordinata series caussarum efficientium, imo ex atheorum principiis, haec series caussarum ita est ordinata, ut una necessario influat in aliam, et ex omnibus fiat una catena necessitatis, quae omnem contingentiam excludat. Fieri autem non potest, ut in serie ordinata caussarum efficientium procedatur in infinitum, exclusa prima caussa efficiente; ideo enim caussae illae sunt ordinatae, quia una influit in aliam. Si ergo excludatur prima caussa, neque haec influet in medias, neque mediae influent in ultimas. Remota autem caussa removetur effectus. Si ergo non sit prima caussa, neque erunt mediae, neque ultimae: nam ultimum, et medium in infinito esse non possunt. Nullus ergo esset effectus. Sunt autem effectus, estque ordinata series caussarum efficientium. Necesse igitur est dari primam Caussam efficientem (3), quae Deus est (4).

---

(1) Spinoza loc. cit. *Corpus*, inquit, *motum, vel quiescens, ad motum, vel quietem determinari debet ab alio corpore, quod etiam ad motum, vel quietem determinatum fuit ab alio, et illud iterum ab alio; et sic in infinitum.*

(2) Hac demonstratione usi fuerunt etiam Plato l. 10. de Republ. et post ipsum Alcinous de doct. Plat. c. 10. et Plotinus Enn. 6. l. 1. c. 26. Scimus, Herminier in hac demonstratione vitium notasse; quia, inquit *non id ostendendum, demonstrandumque est, esse primum aliquem, aeternumque motorem; sed hunc eumdem motorem esse Deum.* At vim demonstrationis ille non attigit. Demonstratur enim, primum motorem esse Deum hoc ipso quod demonstratur, illum esse omnino immobilem. Nam si omnino est immobilis, habeat, necesse est omnes possibiles perfectiones; si enim vel minima careret, posset eam acquirere, ideoque non esset omnino immobilis. Quod autem habet omnes possibiles perfectiones, quae sunt infinitae, est infinite perfectus; is vero solus Deus est. Ex immobilitate igitur omnimoda primi Motoris, infertur optime, hunc Deum esse.

(3) Vide quae diximus §. 105. seqq.

(4) *Deus*, inquam: nam si prima Caussa est, non est ab alia; ideoque a seipsa est. Quod autem est a seipso, Deus est, cum sit ipsum esse: et quod est ipsum esse, debet esse infinite perfectum, alioquin non haberet omnem essendi plenitudinem. Ens autem infinite perfectum solus Deus est. Vide Timaeum. l. de nat. apud Clementem Alex. Strom. 5.

1175. III. Demonst. In rebus inveniuntur quaedam, quae possunt esse, et non esse, saltem eo modo quo sunt. Ipsimet Athei fatentur, materiam posse suscipere infinitas modificationes, ita ut posita sub una modificatione, non sit sub altera. Fieri autem nequit, ut id quod potest esse, et non esse, necessario sit: nam quod necessario est, semper est, alioqui non esset necessarium. Si ergo aliquid potest esse, et non esse, oportet existere aliquod necessarium, per quod sit id quod potest esse, et non esse. Hoc autem necessarium vel habet caussam suae necessitatis, vel non habet. Si habet, vel ea caussa habet caussam suae necessitatis in alia, et alia caussa in infinitum: idque esse non potest; ostensum est (1) enim in caussis efficientibus procedi non posse in infinitum. Vel non habet caussam suae necessitatis, sed seipso est ens necessarium, et hoc ens Deus est (2).

1176. IV. Demons. In Universo inveniuntur quaedam magis, quaedam minus perfecta. Sed magis, et minus dicuntur de diversis, prout appropinquant ad id quod maxime est. Exstat ergo ens summe perfectum, quo nihil majus esse potest, scilicet Deus, qui est caussa, et mensura perfectionis, et bonitatis ceterarum rerum (3).

1177. V. Demonst. Ubicumque apparet certa dispositio, et ordinatio in finem, ibi mens aliqua adsit, necesse est; disponere enim, et ordinare rationis est. Nemo autem, nisi plane sit caecus, negare potest, quin mirificus sit ordo rerum in hoc Universo; quisque enim perspicit, res ipsas ratione carentes, suos consequi fines. Oportet ergo esse Mentem aliquam, a qua omnia

---

(1) §. praec.

(2) Neque Athei respondeant, hoc ens necessarium, quod a seipso est, esse materiam. Nam quod ita est necessarium, ut nullam habeat caussam suae necessitatis, infinite perfectum esse debet, quia nullis potest terminis, aut finibus circumscribi. Materia autem infinite perfecta neque est, neque dici potest. Nam, ut ipse Xenophanes, homo certe Atheis minime suspectus, ajebat (apud Baelium in Dict. art. *Xenophanes*): *quod infinitum, unicum; quod unicum, ubique simile sibi: idem est immutabile, et immobile*. Materia autem neque immutabilis, neque immobilis est, neque ubique similis sibi; ideoque neque unica, neque infinite perfecta: nam quomodo mutabilitas cum infinita perfectione compati potest? Restat ergo, ut id quod seipso est ens necessarium, nec ab alio habet caussam suae necessitatis, non possit esse, nisi solus Deus. Nihil ergo conficit Spinoza, cum Eth. par. 1. prop. 16. ait: *ex necessitate divinae naturae* (sive ex necessitate materiae) *infinita infinitis modis sequi debent*. Nihil conficit Auctor syst. nat, cum scribit par. 1. „ c. 1. „ La nature est le grand „ tout, qui résulte de l'assemblage des differentes matieres „, *Natura est magnum illud totum, quod resultat ex unione differentium materierum*. Nam si infinita infinitis modis sequuntur ex necessitate materiae: si natura resultat ex unione differentium materierum, materia, et natura subesse debent infinitis mutationibus; ideoque erunt infinite imperfectae. Quomodo autem erunt seipsis necesseriae, si infinitis subsunt mutationibus, ideoque possunt esse, et non esse sub his, vel illis modificationibus?

(3) Tradidit hanc demonstrationem S. Augustinus l. 1. de Doct. Christ. c. 7. et l. 8. de Civ. c. 6. et Enar. 2. in Psal. 26. et S. Anselmus in Monol. c. 1.

in suos fines dirigantur; quae quidem Deus est (1). Atque hactenus S. Thomae demonstrationes sumus prosequuti. Nunc alias nonnullas addere placet, quae ejusdem S. Doctoris doctrina nituntur (2).

1178. VI. Demonst. Possibile est existere Ens perfectissimum, et non solum in mente, sed etiam reipsa. Illud enim est possibile, quod nullam contradictionem involvit. Nulla autem sequitur contradictio, si ens perfectissimum ponatur posse existere in re: nam perfectiones mutuo non pugnant. Ens autem perfectissimum existentiam includit. Si ergo hoc Ens est possibile esse in re, existit reipsa (3).

1179. VII. Demonst. Motus non est essentialis materiae, imo neque conatus ad motum, ut supra demonstravimus (4). Materia igitur ex seipsa non movetur. Nequit ergo esse prima caussa motus in corporibus. Haec igitur prima caussa debet esse extra corpora. adeoque substantia incorporea, quae Deus est (5).

1180. VIII. Demonst. Aliquod ens a tota aeternitate existit; si enim nihil extitisset, nihil potuisset existere in tempore. Exti-

---

(1) Est haec demonstratio omnium captui accommodata. Velle autem haec omnia in casum rejicere, stultitia est. Si vel caelum, vel sidera inspiciamus, quis, erit qui caeco casui eorum motum, atque ornatum adscribet? *Haec omnis descriptio siderum* (inquiebat Cicero l. 2. de nat. Deor.) *atque hic tantus caeli ornatus ex corporibus huc, et illuc casu, et temere concursantibus potuisse, effici cuiquam sano videri, potest? Aut vero alia quaedam natura mentis, et rationis expers haec efficere potuit, quae non modo ut fierent ratione eguerunt; sed intelligi qualia sint, sine summa ratione non possunt?* Sed hac de re satis iam a nobis dictum est Tom. 3. §. 20. sqq. Plura habes apud Raynaudum Theol, nat. dist; 5. a. 6. apud Hookium Rel. nat. et revel. par. 1. sect. 1. arg. 5. Apud Derhamum vero in Astrotheol. longus exstat catalogus Scriptorum, qui ex particularium rerum consideratione Dei existentiam demonstrarunt. Videri etiam possunt Neuvventitius, Reamurius, Rayus, Jaquelonus, Bentleius, Fenelonius, Parkerus; et noster Moniglia *Diss. contra i Materialisti ed altri increduli.*

(2) Has easdem demonstrationes urget Buddeus de atheis. et superst. c. 5. Consul. Clarkius in demon. exist. Dei prop. 3. Abbadie de la ver. de la Rel. Chret. Sect. 1. c. 4.

(3) Hanc demonstrandi viam ingressus est Wolfius Theol. nat. par. 2. Neque ullius in ea est paralogimus, quasi quod concludatur a potentia ad actum: nam licet in rebus limitatae perfectionis non possit concludi a possibilitate existentiae ad ipsam existentiam; hoc tamen ideo est, quia existentia non pertinet ad essentiam cuiuscumque entis creati. At vero in Ente perfectissimo existentia pertinet ad eius essentiam, ideoque si demonstretur possibilis essentia, demonstratur etiam existentia, quae est ipsa eius essentia. Nec adversatur S. Thomas, cum ait 1. p. q. 2. a. 1. ad 2. *Nec potest argui quod sit in re* (id quo maius cogitari non potest) *nisi daretur quod sit in re aliquid, quo majus cogitari non potest: quod non est datum a ponentibus, Deum non esse.* Nam S. Doctor ibi probat, nobis non esse per se notum, Deum esse; non autem loquitur de demonstratione, qua ex non repugnantia Entis perfectissimi concludatur, ipsum existere.

(4) Tom. 2. §. 755. sqq.

(5) Urget hanc demonstrationem Valsechius noster in Opere *Dei fondamenti della Religione l. 1, c. 2. n. 5.* Ex hisce autem invictissimis rationibus patet, quam stulte dixerit Auctor l. *Pensées Philisophiques*, ante Newtonum, Musschenbroekium, et Nieuwentitium, a nemine metaphysicorum atheismum fuisse profligatum.

tit quoque a tota aeternitate aliquod ens immutabile, et independens: fieri enim non potest, ut entia quae dependent, sibi succedant aeternum: nam in aeternitate nulla successio est. Hoc igitur ens immutabile, et independens, existens a tota aeternitate, nullam habens caussam suae existentiae aeternae, existit necessario, et non potest non existere a seipso. Ens autem immutabile, independens, necessario, et a seipso existens a tota aeternitate, Deus est. Deus igitur existit (1).

1181. Ad primum respondemus, neque nos negare vim, et energiam, qua materia agit: negamus autem, et valde negamus, hanc vim a nullo agente distincto a materia, acceptam esse; ostensum est enim (2), neque motum, neque conatum ad motum esse materiae essentiales. Negamus etiam, Deum nihil habere cum materia commune; etsi enim Deus sit in summo perfectionis apice; materia vero sit maxime imperfecta; nihilominus analogice conveniunt in ratione entis. Quare hoc ipso quod materia est ens, et ob suam imperfectionem nequit seipsa esse, consequitur, et ipsam, et ejus vim, et energiam debere esse ab aliquo extra materiam, tamquam a prima Caussa (3).

1182. Ad secundum, negamus, ignorantiam caussarum, quae sunt in natura, homines pellexisse ad cogitandum de prima Caussa: imo vero quò magis patefiunt caussae proximae phaenomenorum, eo magis deprehenditur earum dependentia a prima Caussa. Caussas quidem immediatas effectuum reddimus, cum illas scimus, propterea quod per illas effectus discriminantur inter sese, et non per Caussam primam, quae et caussis immediatis, et eorum effectibus dat esse (4); non ideo tamen excludimus primam Causam, nec ullo modo possumus excludere; quì enim essent caussae immediatae, nisi esset Caussa prima (5)?

1183. Quod additur de timore aeque negamus; Divinitatis enim notio antiquior est quolibet physico eventu, unde homines metu fuerunt affecti. Idololatrae quidem falsis numinibus suis adscripserunt eventuum caussas, sed multo jam ante, ab ipsa scilicet hominis conditione, nota erat Dei existentia. Initia idolola-

(1) §. praeced. (2) Vide S. Thom. 2. p. q. 2. a. 3. ad 2.

(3) Vide quae supra diximus ex S. Thom. §. 983.

(4 Putares atheos recentiores universas agnovisse rerum caussas, cum aiunt, Divinitatem inductam olim fuisse ex ignorantia caussarum. Nihilominus si qui umquam sunt, qui maxime caussas ignorant, ii certe sunt athei. Fictus Mirabaud loc. cit. c. 1. multa fundit verba ad probandum maximam caussarum partem a nobis, ignorari, et tamen ex hac eadem ignorantia infert, nullum esse Deum, quia nescimus quidnam possit oriri ex combinatione virium naturae. Quomodo igitur ignorantia caussarum, Divinitatis inducendae caussa fuit, si impiis caussa est negandae Divinitatis? An fortasse nemo unus hominum praeter ipsos fuit, qui animadverterit, vires naturae conjungi, compararique variis modis inter sese posse? Sed coniungantur, comparenturve quoquo ipsis modo placet, nisi adsit Caussa prima eas disponens, coniungens, comparans, et in ordinem redigens, frustra quaeretur coniunctio, comparatiove.

(5) Ita Clarkius *de l' exist. et des. attr. de Dieu.*

triae non excedunt tempus diluvii; ut paulo post dicemus: ante diluvium homines unum Deum colebant. Falsum est ergo, originem Divinitatis repetendam esse ex calamitatum metu. Quod si etiam ex ejusmodi metu permoti homines fuissent ad Deum quaerendum, id sane egissent impulsione naturae, quae Deum esse ubique clamat.

1184. De Sacerdotum, et potentium hominum auctoritate, et calliditate quod dicitur, commentum est ridiculum (1). Frustra enim ii laborassent ad confingendum Numen occulta etiam scelera puniens, nisi Dei existentia esset hominibus explorata. Nisi enim ita fuisset, qua ratione hominum turba induci potuisset ad parendum iis, qui gravissimum imponebant onus, [ut suo illos imperio subderent? *Quae tanta felicitas mentiendi* (inquit (2) Lactantius) *ut non tantummodo indoctos, sed Platonem quoque, ac Socratem fallerent, et Pythagoram, Zenonem, Aristotelem, maximarum sectarum principes, tam facile deluderent?*

1185. Ad tertium negamus, Deum esse nobis omnino incognitum; etsi enim in hoc mortali corpore non cognoscamus quid Deus sit; cognoscimus tamen evidentissime Deum esse; itemque ex creaturis aliquam Dei ideam formamus, removendo ab ipso imperfectiones, cum quibus conjunctae reperiuntur perfectiones creaturarum, uti jam ante explicavimus (3). Nec valet inde inferri, nos destitui idea infiniti, ideoque nullo modo cognoscere posse Deum infinitum (4). Nam infinitatem Dei cognoscimus per nega-

---

(1) Ita vetera repetens commenta Pseudo Mirabaudus loc cit. c. 2. gladium in Divinam, humanamque Potestatem distringit. Ait enim: „ Accoutumés à plier sous la „ force, à la regarder comme donnant des droits, à templer sous leurs souverains ter„ restres, à leur supposer la faculté d'êtres iniques, à ne iamais leur disputer leurs „ titres, à ne point critiquer la conduite de ceux qui ont la puissance en main, les „ hommes oserent encore bien moins critiquer la conduite de leur Dieu „. *Assueti succumbere vi, eamque spectare perinde ac si iura tribueret, suos terrestres supremos Dominos expavescere, eis facultatem ministrare, ut sint iniqui, nec umquam cum eis de titulis disputare, neque ulla notare censura rationem agendi eorum, qui potestate valent, homines multo minus ausi fuere censuram impingere in rationem, qua Deus eorum agit.* Itaque sentit impiissimus homo, nullam esse supremam Potestatem, quae legitima iura habeat, omnesque supremos Principes ut tyrannos *usurpationis* habet, qui absque ullo iure in dominationem irrepserint. Eos ut subiecti populi revereantur, moleste patitur. A populis facultatem illis tributam ait inique agendi. Contendit, ut cum eis disputatio iniri debeat ab ipsismet populis de titulis Dominationis; utque singuli inquirant in illorum agendi rationem, et quae non placent, iis censuram irrogent. Quid amplius requiritur, ut aperta instruatur seditio? Hi sunt atheismi fructus. Quid si haec germina pullularent? Quid si aucto atheorum numero, facultas adesset exequendi? Neque enim ceteri diversa sentiunt.

(2) L. de ira Dei c. 10. (3) Tom. I. §. 359.

(4) Si Athei nullam habent ideam infiniti; igitur admittentes progressus in infinitum in caussis, loquuntur de re, quam nullo modo cognoscunt. Quae est autem haec insania, Deum infinitum negare, quia non habemus ideam infiniti, et nihilominus constituere infinitatem in progressu caussarum?

tionem, ut advertit S. Thomas (1), quia scilicet *nullus est perfectionis suae terminus, seu finis.* Quod satis est in demonstrandum, Deum esse. Quot autem res sunt in rerum natura, quarum essentiam ignoramus? Verbis ipsis utimur ficti Mirabaudi (2): ,, Scavons-nous pourquoi l aimant attire le fer? Sommes-,, nous en état d' expliquer les phénoménes de la lumiére, de ,, l' électricité, de l' élasticité?... Pouvons-nous nous rendre compte ,, comment notre oeil voit, notre oreille entend, notre esprit concoit ,,? *Scimusne quare magnes attrahit ferum? Possumusne explicare phaenomena lucis, electricitatis, elasticitatis? Valemusne rationem nobis reddere de modo, quo noster videt oculus, auris audit, spiritus cognoscit?* Si haec neque scimus, neque possumus explicare, an propterea magnes non attrahit ferrum? an nulla sunt phaenomena lucis, electricitatis, elasticitatis? an non videt oculus, auris non audit, spiritus non intelligit? Quaenam est ergo stultitia, haec omnia non inficiari, quamvis eorum sit ignota natura; Deum vero negare, quia ejus essentia non comprehenditur? Quod si athei dicant, se ea videre, Deum autem non videre, commiseratione digni sunt, imo potius indignatione: claudunt enim oculos mentis, ne videant: nam, ut recte S. Augustinus (3), *omnis quae nos circumstat, ad quam nos ipsi pertinemus, universa ipsa rerum natura proclamat, habere se praestantissimum Conditorem.*

1186. Pari modo negamus, ullum esse in Deo attributum, quod intelligi a nobis non possit, quamquam imperfecte, ex cognitione creaturarum. *A magnitudine enim speciei, et creaturae, cognoscibiliter poterit creator horum videri*, ut dicitur Sap. 13. v. 5. Multoque magis negamus, ullam esse pugnam inter Divina attributa. Mira est autem atheorum caecitas, cum uno tempore dicunt, attributa divina inintelligibilia esse, et simul affirmant, ea inter sese pugnare. Nam quomodo pugna constabit, si sint ignota? Nova perversaque arguendi licentia: ea pugnare dicere, quorum natura non sit perspecta. Sed quid de arguendi peritia cum atheis, qui se jumentis comparant? Nulla est pugna inter Divinam misericordiam, et justitiam (hanc sublatam athei vellent, nec Deum fateri detrectarent): nam et in ipsis hominibus misericordia cum justitia conciliatur. Nonne pater cum filium contumacem verberat, misericors erga filium est, quia vult illum ad meliorem reduci frugem; et simul justus, filii errata ulciscens? Princeps, cum morti reum addicit, misericordia movetur erga Rempublicam, in cujus perniciem reus vergit, et simul erga ipsum reum, justi Judicis partes exequitur. Quae est ergo pugna inter Dei misericordiam, et justitiam, cum peccantes punit, exem-

---

(1) L. 1. con. Gen. c. 43. (2) Loc. cit. c. 1.
(3) L. 15. de Civ. c. 13.

plum aliis ponens, ne peccent; qua in re misericors certè est? Quod autem ajunt athei de poena aeterna, quae non respondet culpae temporali, vetus conquestio est, cui paucis verbis respondet S. Thomas (1) cum S. Gregorio (2): *quamvis culpa sit actu temporalis, voluntate tamen est aeterna.* Nulla est autem pugna inter Divinam immutabilitatem, et libertatem: nam Deus non alia ratione liber est, nisi quia creaturae non sunt necessarii ejus effectus. Creaturae autem sunt mutabiles. Itaque nulla mutatio est in Deo; cum vult creaturas mutari, sed ipsae creaturae mutantur; Deus vero ad res novas efficiendas, sempiternum adhibet consilium.

1187. Ad quartum nihil est quod respondere debeamus post ea quae fuse diximus (3) disputantes de malorum origine.

ARTICULUS II.

Utrum ulli umquam fuerint, sinive athei.

1188. Hoc dubium excitamus, quia excitatum reperimus ab Auctore syst. nat. (4) qui tamen ultro concedit (5), cultum Divinitatis viguisse, ac vigere in universa terra. Baelius autem (6) contendit, integras nationes atheas esse. Buddeus etiam in eo quem edidit, *De atheismo et superstitione tractatu*, auget numerum atheorum.

1189. Videtur autem ita dicendum 1. quia nemo dubitat de atheismo Diagorae, Protagorae, et Theodori (7). Atheis quoque accenset S. Theophilus (8) Empedoclem, Clithomachum, et Critiam; Ælianus (9), Euemerum, et Hypponem; Clemens Alex. (10), Heraclitum; Eusebius (11), Euripidem; Bionem, Laertius (12); Lucianum, Suidas (13): Leucippum vero, Democritum, Stratonem, Epicurum, Lucretium nemo est, qui in atheorum censum non referat, ut et Scepticos, et Pyrrhonicos. Cudvvorthus autem in syst. intell. c. 2. inter atheos numerat 1. discipulos Anaximandri, sive *Hylopaticos*; 2. Atomistas, sive discipulos Democriti; 3. atheos Stoicos; 4. *Hylozoistas*, sive Stratonicos. Quibus adjungendi sunt Pantheistae. Quid plura? Antiqui Philo-

---

(1) Suppl. 3. p. q. 99. a. 1. ad 1.
(2) L. 4. Dialog. c. 44.
(3) §. 712. sqq.
(4) par. 2. c. 11.
(5) Ibid. c. 2.
(6) *Pensées sur les Comets, et Continuat. des Pensées div.* Tom. 6. Opp. par 1. eique assentitur Diderotus *Pensées Philos.*
(7) Vide Lactantium l. de ira Dei c. 9. et Eusebium l. 24. Praec. c. 1.
(8) l. 3. ad Autolycum.
(9) l. 2. var. hist. c. 31.
(10) In Protrepti.
(11) l. 14. Praep. c. 6.
(12) l. 4.
(13) v. Lucianus.

sophi, ut S. Thomas observat (1) nullam substantiam incorpoream agnoverunt, primusque Anaxagoras fuit, qui intelligentiam materiae addidit, ut Cicero testatur (2). Universi igitur Philosophi ante Anaxagoram athei fuerunt.

1190. II. Integras nationes numerant alii; Thoes Porphyrius (3); nonnullos in Æthiopia populos, et Callaicos, Strabo (4); Gallos, Cicero (5); Arabes, S. Nilus (6); Canarienses, Columbus (7); Insulas prope littus novae Guineae, Shoutten (8); Insullas Ydso, Maffejus (9); Insulas Cubae, et Hispaniolae, de Laet (10); Insulas Marianas, le Gobien (11); Antillas, Arnaud (12); Brasilienses, Richier (13); Canadenses, Hurones, Amonchicosios, Sagard (14); Caffros, Huttentottos, Sinenses litteratos, aliosque, Thevenotius, et Baelius (15). De recentibus autem atheis non est, cur loquamur; imo ipsis addendi sunt ii quos magno numero Italia produxit prae ceteris nationibus, Petrus Aretinus, Jordanus Brunus, Pompanatius, Vaninus, Cardanus, Thomas Campanella, Macchiavellus, Cesalpinus, Cremonimus, Cosmas Ruggerius, Paulus Jovius, Angelus Politianus, Hermolaus Barbarus, Joannes della Casa, Antonius Muretus (16), Itaque ingens fuit, et est numerus atheorum.

Prop. *I. Athei dogmatici ex ratione Deum negantes, nulli fuerunt, neque esse possunt. II. Athei vero qui fuerunt, et nunc etiam sunt, inter Scepticos computari debent; III. iique admodum sunt pauci, si cum ceteris hominibus conferantur.*

1191. Primam partem haec ratio ostendit; Tam aperta est quibusque etiam rudibus hominibus existentia Divinitatis, ut nemo possit eam ignorare, si rationis habeat usum. Est haec cognitio paratu facillima, statimque in mentem venit, cum tam miram, apteque dispositam mundi fabricam intuemur. *Quomodo* enim, ut verbis utamur Dionis Chrysostomi (17), homines *ignorantes manere poterant, nullamque habere opinionem de eo, qui ipsos et seminasset, et plantasset, servaretque, et enutriret, undique impleti divina natura, perque visum, perque auditum, per-*

---

(1) q. 6. de pot. a. 6.
(2) l. 2. de nat. deor.
(3) De abstin. l. 2.
(4) Geograph. l. 3. et 17.
(5) Orat. pro Fonteio.
(6) Narrat. 3.
(7) Navig. c. 2.
(8) Diar. p. 47.
(9) Epist. l. 4. April. 28. 1565.
(10) Descript. Ind. Occid. l. 1. c. 10.
(11) Hist. *des Isl. Marian.*
(12) *Quatr. denonc. du peché philos.*
(13) Hist. navig. in Brasil. c. 16.
(14) *Hist. du Canada.*
(15) loc. cit.
(16) Ita censet Buddeus de Ath. et superst. §. 21. illos in duas distinguens classes.
(17) Orat. 12.

que universos plane sensus? Cum habitarent quidem super terram, de caelo autem lucem viderent, escas vero haberent copiosas, exquisitas, et praeparatas a parente maximo Deo (1)? Ideo Tertullianus (2): *Haec*, ajebat, *est summa delicti nolentium recognoscere, quem ignorare non possunt.* Si ergo qui sunt athei, fieri non potest, ut ignorent Deum esse. Cum igitur dicunt, Deum non esse, pugnant adversus intimam suam conscientiam, evidentemque rationem quae ipsis Deum existere apertissime demonstrat. Non sunt igitur, neque possunt ulli esse athei dogmatici ex ratione Deum negantes. Merito proinde Rosseau (3), homo sane atheis minime suspectus, ajebat, atheos non tam intellectus errore, quam voluntatis vitio laborare; certum est enim atheos rationibus destitui quibuscumque (4).

---

(1) Nemesius c. 41. *de Homine* hanc rationem confirmat: *In repentinis perturbationibus, inquit, et timoribus, sine electione, neque deliberatione, et antequam aliquid consideremus, Dei numen invocamus. Quidquid autem naturaliter quamque rem insequitur, in eo tanta est vis ad demonstrandum, ut contradici non possit.* Similia scribunt Tertullianus Apolog. c. 17. Cyprianus l. de vanit. idol. et Arnobius l. 1. n. 46. (2) Apolog. c. 7.

(3) *Epitre a M. Racine.*

(4) Quoniam Baelius in Dict. art. *Des Barreaux*, ad rem describit libertinorum agendi rationem, ejus verba, etsi longiora, adferre sumus arbitrati, ut ii videant quid de ipsis senserit eorum patronus. Sic autem scribit: Il est assez aparent que ceux qui affectent dans les compagnies de combattre les véritez les plus communes de la réligion, en disent plus qu'ils n'en pensent. La vanité à plus de part à leurs disputes que la conscience. Ils s'imaginent que la singularité, et la hardiesse des sentimens qu'ils soutiendront, leur procurera la réputation de grands esprits... Ils se font donc peu à peu une habitude de tenir des discours impies, et si la vie voluptueuse se joint à leur vanité, ils marchent encore plus vite dans ce chemin. Cette mauvaise habitude contractée d'un côté sous les auspices de l'orgueil, et de l'autre sous les auspices de la sensualité, émousse la pointe des impressions de l'éducation, je veux dire qu'elle assoupit le sentiment des véritez qu'ils ont apprises dans leur enfance touchant la divinité, le paradis et l'enfer..... Cela porte à croire que les libertins... ne sont guere persuadez de ce qu'ils disent ,,. ,, Probabile valde est, eos qui in hominum coetibus de industria student impugnare communiores Religionis veritates, plus de eis dicere, quam sentiunt. Vanitas magis quam conscientia in eorum disputationibus intercedit. Putant singularitatem, audaciamque sententiarum, quas sunt defensuri, existimationem eis fore conciliaturas spirituum magnorum. Sibi igitur pedetentim efficiunt habitum impie loquendi: si autem vita voluptuosa ad eorum vanitatem accedat, major etiam erit progressus. Pravus hic habitus generatus partim sub superbiae, partim sub sensualitatis auspiciis, educationis disciplinam evertit, idest, stuporem inducit circa eas veritates, quas infantes didicerunt, ad Divinitatem, ad Paradisum, et ad infernum pertinentes. Ex quo ad credendum ducimur, libertinos sibi minime esse persuasos de iis quae dicunt ,,. Fontes igitur atheismi libertinorum, Baelio teste, sunt vanitas, superbia, et voluptas. Atque ita esse ipsimet operibus ostendunt. Si possent suas omnes explere cupiditates, quin a Deo minitante aliquod timerent supplicium, ejusmodi Deum admittere non gravarentur. Sed quia sceleribus libere laxare habenas volunt, conantur, etsi frustra, ex animis delere Dei ulciscentis ideam. Quod cum facere nequeant, nisi Deum negent, in hanc proruunt insaniam; ideoque saepissime ajunt, se consulere hominum felicitati, ut nimirum absque cura, et angore animi in scelerum coeno sese convolvant. Merito igitur Clemens Alex. Strom. 3. aiebat: *ut Deus ignoretur, efficit vitae institutum.* Vide S. Justinum in Dial. cum Triphone n. 1. Lactantium l. 2. c. 1. et S. Basilium Hom. *Quod Deus non sit auctor malorum.*

1192. Alteram partem deducimus ex prima: nam si nulli sunt athei dogmatici; reliquum est, ut in Scepticis sint computandi. Atque ita Baelius ipse decernit (1); eventusque ostendit; quandoquidem atheorum bene multi, qui dum integra utebantur valetudine, Deum negabant, aeternaque supplicia, ac praemia, ut libidini, aliisque effraenatis cupiditatibus obsequerentur, si postea in lethalem incidant morbum, non modo dementiam saepe deponunt, sed etiam superstitiosi evadunt (2): quod plane indi-

---

(1) In Dict. art. *Bion*. Vide not. sq. Vide *Le trois siecles de notre litterature tom*. 2. *pag*, 86. „ Le travers ordinaire de ces esprits versatils sont de objections en response à des obiectons ; des doutes pour combattre d'autres doutes „. Confer. Haller *Disc. prelim. a le triomphe de l'evideuce par M. Formey*. et Crousaz *Examen de Pyrrhonisme ancien, et moderne*.

(2) Idem Baelius ibid. „ J' ai, *inquit*, oui dire à un Gentilhomme qui avoit été à Monsieur le Comte de Soissons, que Sainthibal fameux Esprit fort se plaignoit de ce qu' aucun homme de leur secte n'avoit le don de persévérance. Ils ne nous font point d' honneur, disoit il, quand ils se voient au lit de la mort, ils se deshonorent, ils se démentent, ils meurent comme le autres bien confessez et communiez. Il pouvoit aiouter qu'ordinairement ils passent iusque aux minuties de la superstition „. *Audivi nobilem quemdam virum qui fuerat apud D. Comitem Suessionensem, dicentem, Sainthibalem famosum spiritum fortem*, idest atheum *doluisse propterea quod nemo sectve illorum donum habebat perseverantiae. Ii, dicebat, honorem laedunt nostrum, cum morti sunt proximi, in dedecus incurrunt, mendacii sese redarguunt, moriuntur ut ceteri, Poenitentiae, et Eucharistiae Sacramentis muniti. Addere poterat, eos ferme semper gradum facere usque ad superstitionis minutias*. Admirandi scilicet spiritus fortes, qui ad mortis adspectum ita corripiuntur. Sequitur Baelius rationemque hujusce reddit phaenomeni: Il ne faut point s'etonner de cette conduite. Presque tous ceux qui vivent dans l' irreligion *ne font que douter*; ils ne parviennent pas á la certitude; se voiant donc dans le lit d' infirmité où l'irreligion ne leur eff plus d'aucun usage, ils prenent le parti le plus sûr, celui que promet félicitè èternelle en cas qu'il soit vrai, et qui ne fait courir alors aucun risque en cas qu' il soit faux. Ils se confessent, ils fons tout le reste, *ad maiorem cautelam* „: *Non oportet hanc agendi rationem stupere. Universi ferme illi qui in irreligione vivunt, nonnisi dubitationibus jactantur; nec unquam ad certitudinem perveniunt*, (Imo nec pervenire possunt: nam quae certitudo adversus perspicuas demonstrationes, quae assensum extorquent ?) *Cum igitur in lectum decidunt infirmitatis, quo in statu nequeunt amplius irreligione uti* (nimirum ad pravas animi explendas cupiditates, ob quas Deum vindicem exstare nollent) „ consilium securius ineunt, illud scilicet, quod aeternam felicitatem promittit, si verum illud sit, quodque tunc in nullum vergit periculum, si forte sit falsum. Peccata confitentur sua. et reliqua faciunt ad maiorem cautelam. Mortalium infelicissimi, si ita se animo gererent; Deus enim non irridetur. Interea ipsorum atheorum testimonio, illorumque item qui eorum patrocinium suscipiunt, habemus 1. atheos nulla ratione duci, omnemque irreligionis caussam in perversis cupiditatibus esse positam. 2. atheos perenniter dubios haerere, fluctuareque instar maris tempestatibus agitati. 3. saepissime eos irreligionem deponere, cum morti proximant, factoque ostendere, neminem ipsis esse, ne imbelles quidem mulierculas, ignaviores, atque timidiores. Exempla hujus rei multa congerit idem Baelius, Bionis, Tullii Hostilii, ibid. aliorumque in art. *Des-Barreaux*. Neque athei opponant, extitisse ipsorum nonnullos, ut Hobbesius, et Spinoza qui nulla impietatis detestatae signa dederunt; non enim negamus, id iusto Dei iudicio posse contingere, et aliquando contigisse; sed contra accidit multo crebrius, etsi non ita facile eiusmodi homines convertantur ad salutem; ducuntur enim non amore iustitiae, sed solo timore serviliter servili; imo saepe dubii haerent etiam cum videntur Deum agnoscere, sacrisque petunt initiari ritibus. Alligata tamen non est manus Domini, ut eos de

cat, ipsos, cum corpore erant firmo, nonnisi dubitationibus fuisse jactatos, iisque ex industria quaesitis, ut nullum esset pratum, quod non pertransiret eorum luxuria; morti vero proximos dubitationes illas seponere incipere, atque in viam redire, fortasse, ut dicitur, *ad cautelam*.

1193. Tertiam partem ut probemus, Philosophi veteres primum sunt adeundi. Itaque quod ad Jonicos spectat, ii Thaletem sunt secuuti: Thales autem ajebat (1), *antiquissimum omnium quae sunt esse Deum* (2). De Italicis nec ullus est dubitandi locus; sequebantur enim Pythagoram, qui non solum Deum esse, sed et unicum agnoscebat (3). Anaxagoram statuisse Deum infinitam mentem esse, et omnium auctorem, explorata res est (4). De sententia Socratis, et Platonis, ceterorumque Platonicorum, ne ipsi quidem athei ambigunt (5). Xenophontis sententia pro Divinitatis existentia, ex ejus constat Epistolis, quas describit Stanlejus (6). Aristotelem Deum admisisse, tam certum est ex ejus operibus, praesertim ex l. 8. Physic. in quo existentiam primi Motoris demonstrat, ut caeci plane sint, qui atheismi illum accusant (7). Stoicos atheismi accusare nemo potest, postquam Laertius (8) testatus fuit, Zenonem Stoicorum parentem pronunciasse, *unum esse Deum, et mentem, et fatum, et Jovem, et variis eum appellari nominibus, et ab eo mundum fuisse procreatum.* Imo Cleantes (9) caussas assignabat, quibus hominum animi deorum

---

profundo impietatis extrahere nequeat, imo speramus, ita misericorditer se gessisse cum Helvetio auctore *l. De l'Esprit*, cum de la Mettrie auctore l. *L'Homme machine*, cum Auctore *Epistolarum Persicarum*, qui Christiane defuncti sunt. Vide Valsechium *De fondamenti*, etc. l. 1. c. 2. n. 8. in not. et l. 3. c. 2. n. 2.

(1) Apud Laertium l. 1.

(2) Contendit Baelius in Dict. art· *Thales*, hunc Philosophum fuisse atheum, propterea quod explicabat mundi generationem ex aqua, quin adderet actionem Dei, Putares, Baelium legisse scripta Thaletis, quae jamdiu perierunt. Ea legerat Laertius loc. cit. legerat Cicero de leg. l. 2. legerat Aristoteles l. 1. de ani. c. 5. qui tamen Baelio adversantur. Dicemusne, illos fuisse deceptos, Baelium non item?

(3) Vide Laertium l. 12. et S. Justinum in Cohorth. ad Graec. n. 19.

(4) Confer. Laertius l. 6.

(5) Vide Alcinoum de doct. Plat. c. 9.

(6) Hist· Phil. par. 3. c. 8.

(7) Qui Aristotelem atheismi accusant, inferunt hoc ex mundi aeternitate quam ille admittebat. Videri potest Joan. Alb. Fabricius Bibl. Graec. l. 3. c. 6. Sed illatio est illegitima; potuit enim mundus esse aeternus, quin esset a seipso· Vide quae diximus Tom. 3. pag. 25. not. 1. ex S. Augustino. Nam licet caussa debeat praecedere effectum, non tamen est necesse, ut illum praecedat tempore, sed satis est; ut praecedat natura. Confer S. Thom. 1. p. q. 46. a. 2. et l. 2. con. Gen. c. 38. Ajunt praeterea, Aristotelem saepe non loqui de Deo, sed per caussas naturales explicare phaenomena. Sed quotusquisque Philosophus etiam Christianus est, qui in explicandis phaenomenis, ad primam Caussam statim assurgat? Certe Aristoteles Athenis discessit, et amicis caussam requirentibus respondit, id fecisse, *quod nollet committere, ut Athenienses bis peccarent in philosophum*, ut tradit Ælianus l. 5. Hist. c. 3. innuens Socratem, suumque periculum ob negatam multiplicitatem Deorum, et assertam Dei unitatem.

(8) l· 7.

(9) Vide Ciceronem l. 3 de nat. deor.

notionibus informabantur, scilicet, ex praesensione rerum futurárum, ex magnitudine comodorum caeli, terraeque, exque praesertim rerum distinctione, utilitate, pulchritudine, ordine (1). Atque hi quidem praecipui fuere Philosophi, qui celebriores fundavere sectas, ita ut si Democriticos, et Epicureos excipias, qui tamen nec omnem auferre Deum ausi sunt; si Scepticos etiam, et Pyrrhonicos excipias, qui nec etiam Divinitatem sustulerunt, licet de ea dubitarint, vel nihil sciri posse putarint (2), nullum praeclari nominis Philosophum reperies, qui Deum negaverit (3).

1194. Accedimus ad integras Nationes. De Hebraeis nihil est quod dicamus; norunt enim omnes, quod dicitur Psal. 75. v. 2. *Notus in Judaea Deus, in Israel magnum nomen eius (4).* Ad Chaldaeos accedimus, Sabaeosque (5), Phoenices (6), Persas (7), Ara-

---

(1) Neque obstat quod Jacobus Thomasius de exust. mundi stoica Diss. 15. et post ipsum Buddeus De ath. et superst. c. 1. § 18. scribunt, Stoicos considerasse Deum tamquam mundi animam; id enim ostendit, Stoicos quidem errasse, non autem probat, ipsos Deum negasse. Quod addunt, per Stoicos Deum, et naturam unum idemque esse, nec etiam probat, ipsos cum Spinoza convenisse; fatebantur enim, mundum a Deo administrari, Deumque humanis rebus consulere. Vide Stanleium Hist. Phil. par. 7. de doct. Stoic. par. 3. c. 17. Deus autem mundum administrans, humanisque consulens rebus, longe diversus est a Deo quem Spinoza fingit.

(2) Addimus, Scepticos negasse, veritatem cognosci posse, potius ostentationis caussa, utque in disputando valerent. Ad rem Tullius l. 3. de nat. deor. „ Haec, *inquit*, Carneades agebat, non ut deos tolleret; quid enim philosopho minus conveniens? sed ut Stoicos nihil de diis explicare, convinceret.

(3) Videri possunt Wolfius Diss. *de atheismo falso suspectis*, et Bernard. *Nouvel de la Republ. lettr.* 1705.

(4) Buddeus loc. cit. § 2. putat locum esse dubitandi, quod ante diluvium, cum omnis caro corruperat viam suam, nonnulli fuerint professione athei; citatque seipsum in Hist. Eccl. Vet. Test. et Joannem de Hispania in primum Decal. praec. et Antonium Reiser in Diss. Epist. ad Theoph. l. Spizel. de orig. atheismi, qui contendit, Cainum fuisse primum atheum. Nos autem haec negamus; neque enim ulla ratione nituntur: nam quot sunt morum corruptorum, qui tamen neque Deum, neque Religionem negant? Vide quae diximus Tom. 1. pag. 88. not. 5. Nec contraria sunt verba Gen. 4. v. 26. cum dicitur de Enos filio Seth. *iste coepit invocare nomen Domini.* Haec enim non significant, ceteros Deum non agnovisse, sed ut Theodoretus interpretatur q. 47. in Gen. indicant, quod posteri Seth, *tamquam pii, et boni, cognominati sunt filii Dei.* Tolandus in Orig. Judaic. impudentiam habet accusandi Moysem pantheismi. Eum confutavit Fayus in Defen. Relig. par. 2. c. 4. Collinsius autem in contemptibili libello *de la liberté de penser*, addit Salomonem, et Prophetas, velut illos qui libere cogitarunt. Hunc confutavit Fabricius Cod. Pseudepigrapho vet. Test. n. 204. In tam apertis calumniis non est effundendus sermo.

(5) Buddeus loc. cit. § 7. sq. Pantheismum in Sabaeis, et Chaldaeis, licet dubitans, videt. Sed ad Sabaeos quod attinet, fatetur Stanleius Hist. Phil. par. 15. c. 4. nihil posse de Sabaeis haberi, nisi ex scriptis Rabbinorum, exque Arabibus Rabbinos sequutis. Quantam vero hi mereantur fidem, non est cur dicamus. Interea ex iisdem Rabbinis habemus, Sabaeos coluisse Deos: quod cum atheismo compati nequit. Idem dicendum de Chaldaeis. Et licet hi emanationem admitterent ignis a Deo; haec tamen emanatio non erat substantialis; docebant enim, proximum a Deo effluvium esse *supermundanum lumen* a Deo largitum. Id quod cum Pantheistarum dogmate pugnat. Vide Wolfium Diss. cit. et Stanleium loc. cit. par. 13. sect. 2. c. 2.

(6) De Theologia Phoenicum, et de diis quos colebant, legendus est Eusebius l. 1. Praep. c. 6. et 10.

(7) De Persarum Magis affirmat Laertius l. 2. eos „ de essentia, et generatione

bes (1), Indos (2), Ægyptios, (3), Gallos (4), Graecos, et Romanos. In his autem, aliisque Gentibus cultum deorum fuisse propagatum, istitutosque varios religionis ritus, Historiae produnt. Merito igitur Plutarchus (5) ajebat: *Si terras obeas, invenire possis urbes muris, litteris, regibus, domibus, opibus, numismate carentes . : . urbem vero templis, diisque destitutam, quae precibus, jurejurando, oraculis non utatur, non bonorum caussa sacrificet, non mala sacris avertere nitatur, nemo umquam vidit.*

1195. Progredimur ad barbaras Nationes postremis hisce temporibus detectas. Nemo apud eos repertus est ab iis, qui diligenter in eorum mores inquisierunt, qui non aliquam saltem confusam supremi Numinis ideam haberet (6). Itaque si atheos comparemus cum reliquo humano genere, ii paucissimi sunt, et non tam credunt, quam optant non esse Deum scelerum vindicem: nam ut dicitur Psal. 13. v. 1. *Dixit insipiens in corde suo, non est Deus. In corde*, inquit; non enim cadere in mentem ratione praeditam potest, Deum non esse.

1196. Ad primum respondemus, non omnes illos philosophos qui ut athei habiti sunt, revera fuisse atheos; plerique enim athei crediti sunt, quia reprobant falsas Ethnicorum divinitates. Ipsimet Christiani primis Ecclesiae seculis *athei* sunt appellati, quia deos Gentium non colebant, quamquam summa esset eorumdem veterum Christianorum erga verum Deum primum, supremumque rerum omnium principium, atque parentem religio, ac pietas, de qua ipsimet Gentiles testes erant nam et pro unius Dei confessione illos exquisitis afficiebant tormentis, ac morti addicebant. Qua de re eruditissime scribit Mamachius noster (7). Itaque Diagoram, et Theodorum in numero atheorum fuisse, quod

---

deorum ;. sermonem habuisse. Vid. Brissonius de Regno Pers. l. 2. et Hyde de vet relig. Pers.

(1) Arabes, ut auctor est Cicero l. 1. de Divinat. *erant auguriorum, et auspiciorum peritissimi*: quod certe athei non faciunt.

(2) Narrat Eusebius l. 5. Praep. c. 10. ex Bardesanis scriptis, Brachmanas apud Indos uni Deo vacasse, ceteros colendis simulacris fuisse deditos.

(3) Quot deorum species Ægyptii coluerint, non est cur hoc loco dicamus. Vide Diodorum Siculum l. 1. et Euseb. loc. cit.

(4) Apud Gallios Druidae, qui jus definiebant, erant Sacerdotes. Vide quae diximus Tom. 1. pag. 76. not. 4.

(5) l. adversus Colotem.

(6) Adeundi sunt Andreas Kolbi, *Descript. capitis, Bonae Spei*; Benzo *Hist novi Orbis*; Rochefort, *Hist. des Antilles*; De los Santos, *Hist. Æthiop. orient.* Tachard. *Voyage de Siam*; De la Borde, *Relat. des Caraibes*; Du Halde, *Descript. de la Chine*; Ellis, *de tentamine freti Hudsonis*; Gillet *Iournal du voyage dans la Goyane*; Ludovicus Fabricius *in Apologetico pro genere humano contra calumniam atheismi*, et la Croze, *Entretiens sur divers sujets d'Histoire*.

(7) Orig. et Antiquit, Christ. l. 1. c. 3. § 1.

omnem Divinitatem negarent, non omnino constat (1): certum est autem, Diagoram ab Atheniensibus quaesitum ad mortem, quia eorum deos, et ritus aspernabatur (2). Idem dicendum de Protagora (3), de Eumoro (4), et de Critia (5). Empedocles autem, et Hippon (6) nullo modo accenseri atheis possunt, quemadmodum nec Heraclitus (7), nec Euripides (8). Clitomachum autem (9), Bionem, et Lucianum veros fuisse atheos; non repugnamus (10); sicut neque dubitamus Leucippum reponere in numero atheorum (11).

1197. De Democrito autem, Epicuro, et Lucretio dicimus, ipsos revera Deum sustulisse; haud potuisse tamen e mentibus delere suis Dei notionem. Nam si Ciceronem (12), et Sextum Em-

---

(1) Diagoram aperti atheismi accnsant S. Augustinus l. 2. cont. litt. Petiliani c. 21. Athenagoras Legat. pro Christ. Minutius in Octav. 8. Cyrillus l. 6. in Julian. et Theodoretus ser. 2. de cur Graec. affect. ex quo patet, insigniter mentitum fuisse Buddeum de ateis. et superst. c. 1. § 29. cum ait, Patres Ecclesiae, ut Gentiles refutarent, faciliores fuisse in excusandis Philosophis ab atheismo, ut testimonia conquirerent adversus idololatriam; indeque historiam Philosophiae detrimentum fuisse passam. Nihilominus Clemens Alex. in Protrept. ait, Diagoram fuisse atheum cognominatum, quia pravas respuebat de diis opiniones. Si verum est quod Sextus Empyricus l. con. Mathemat. c. 2. refert, nimirum, Diagoram in atheismum fuisse prolapsum, quod quidam a quo laesus fuerat, pejerasset, et poenam evasisset humanam, nec Divina sequuta fuisset ultio, videtur Diagoras verus fuisse atheus, nisi forte quis dicat, ipsum non omnino negasse Deum, quamvis Divinam Providentiam negarit, quo sensu atheus haberi potuit. De Theodoro eadem est ac de Diagora Clementis Alex. sententia loc. cit. quamvis Theodoretus loc. cit. ipsum pro vero atheo habeat cum Plutarcho, quod putarit, nullum omnino Deum esse. Videri potest Potterus in not. ad laudatum Clementis locum, et Fabricius Bibl. Graec. l. 2. c. 23. § 16.

(2) Eam ob caussam Athenienses decrevisse talentum ei qui Diagoram occideret; refert S. Cyrillus loc. cit. et Josephus l. 2. con. Appionem. Ita illi de falsa sua Religione solliciti erant.

(3) Idem Josephus ib. ait, Protagoram de diis Atheniensium dubitasse. At vero Eusebius l. 14. Praep. c. 1. illum habet ut omnino impium, et omnino Deum negantem. Theodoretus autem ser. 6. de cur. Graec. affect. putat, eum *ancipiti opinione de Deo sensisse.*

(4) Theodoretus idem ser. 2. cit. Euemerum in veris atheis habet; at vero illum excusat Clemens Alex. loc. cit. et S. August. l. 4. de Civ. c. 1. Vid. Levin. *Recher sur la vie, et les ourag d'Eue mere.*

(5) Ex iis quae de Critia scribit Empyricus l. 3. Pyrr. hypoth. nihil aliud potest inferri, quam negasse Critiam existentiam deorum.

(6) Empedoclem fuisse atheum nemo dixerit, qui sciat ex Laertio l. 8. illum magiae Goeticae fuisse addictum. Hipponem vero excusat. Clemens Alex. loc. cit.

(7) Heraclitus immerito adscribitur atheis; ab hoc enim crimine seipsum purgat in priori Epist. ad Hermodorum, quam describit Laertius l. 8.

(8) Euripidis carmina quae descripsimus pag. 497. omnem de eius mente dubitationem excludunt.

(9) De Clitomacho non disputamus; is enim scepticus erat. Vide Stanl. Hist. Phil. par. 4. in Clitomacho.

(10) De Bione vide Laertium l. 4. et de Luciano Suidam v, eodem, ubi refert, illum ob impietatem discerptum fuisse a canibus.

(11) Vide Laertium l. 9. (12) l. 1. de nat. deor.

pyricum (1) audimus, Democritus censuit, *imagines Divinitate praeditas inesse universitati rerum*, easque a veteribus existimatos Deos fuisse. Epicurus quoque, ut idem Tullius (2) refert, ajebat, non debere prorsus verti in controversiam, quod deorum notionem in animis impresserit ipsa natura (3). Lucretius ipse tam non potuit hanc notionem ex animo obliterare, ut Poema suum *de rerum natura* Veneri inscripserit; sic enim incipit:

Æneadum genitrix hominum, divumque voluptas
Alma Venus.

Ex quibus plane constat, atheos juniores longe impudentiores esse Democriticis, et Epicureis; hi enim ausi non sunt saltem extrinsecus negare omnem Divinitatem; imo Deos Gentium ob metum non respuebant: illi contra, omni abjecto pudore, atque inter eos maxime Auctor syst. nat. Deum negant.

1198. De Stratone nihil est quod dicamus; ad Epicurum enim accessit, sive potius ad Eleatenses. Laertius autem (4) ejus libros recensens: *feruntur*, inquit, *de diis tres*. De Scepticis et Pyrrhonicis etsi non dubitamus fuisse atheos eo prorsus modo, quo sunt athei recentiores, nimirum non ratione permoti, sed superbia impellente, atque militia, ut viderentur ceteris hominibus etiam doctis in sophismorum argutiis antecellere; nihilominus non audebant Divinitatem omnino negare, sed vel animo erant suspensi, vel probabilem tantum reputabant Dei existentiam. Eorum igitur audaciam longe superant athei recentiores, praesertim Auctor Syst. nat. qui impiissime ait, Deum esse merum commentum.

1199. De Anaximandro, ejusque discipulis quod ait Cudworthus, pugnat cum iis quae Cicero scribit (5), inquiens: *Anaximandri opinio est, nativos esse deos*. Non igitur omnem Divinitatem Anaximander negavit. De atomistis, sive Democriticis, et Epicureis jam est dictum, quemadmodum et de Stratonicis. De Pantheistis vero, sive Eleatensibus, quorum princeps Xenophanes fuit, idem Cicero (6): *Xenophanes*, inquit, *mente adjuncta omne praeterea quod esset infinitum, Deum voluit esse*. Et hi igitur delere ex animis suis omnem Divinitatis notionem non valuerunt.

1200. Itaque etiamsi concederemus, Diagoram, Theodorum, Protagoram, Eumerum, Critiam, Hipponem, Euribidem fuisse revera atheos, Deumque prorsus negasse, iis additis Clitomacho, Bione, Luciano, et Leucippo; perspicuum esset, numerum atheo-

---

(1) l. 43. adv. Mathem. (2) loc. cit. (3) Conf. Laertius l. 10.
(4) l. 5. (5) l. 1. de nat. deor. (6) Ibid.

rum Deum praefracte negantium, inter universos Graecos Philosophos vix ad undecim fuisse, eosque nullius ferme nominis, si cum ceteris comparentur: quod mirum videri posset in tanta ignorantiae caligine, qua Ethnici erant obvoluti. Stupere autem merito possumus, quod in Evangelii luce tot ex inferis prodeant monstra adversus Divinitatem erecta cervice pugnantia. Neque recentes athei ad consequentias se vertant inferendas ex systematibus veterum Philosophorum; concedimus enim, non modo illos quos nominat S. Thomas, quique ante Anaxagoram existerunt, nullam substantiam incorpoream agnovisse; sed et Democriticos, et Epicureos, imo et Platonicos, qui materiam increatam admittebant, et Antropomorphitas, et Maumedanos, omnesque veteres, et recentes Idololatras, hoc sensu atheos dici posse. Sed quod tam illi, quam isti Divinitatis alicujus existentiam negarint, aut negent, falsissimum est. Reliquum est igitur, ut athei juniores praesidium non habeant, nisi in paucis illis, quos numeravimus, quosque nec etiam omnino constat, fuisse omnes veros atheos: neque enim Baelius ipse qui nullum non movit lapidem, ut atheorum augeret numerum, reperire alios scivit.

1201. Ad secundum respondemus, Porphyrium de Thoibus loquentem, nullam mereri fidem. Thoae enim insulae eaedem sunt ac Echinades, ut ait Strabo (1). Hae autem aliis Thraciae regionibus sunt finitimae, in quibus Divinitatis cultus vigebat. Quare haud est verisimile, Thoas, fuisse omnino atheos. Vel dicendum, atheos a Porphyrio fuisse appellatos, quia deorum multiplicitatem, aut Romanorum ritus, et sacrificia respuebant.

1202. Quod ex Strabone refertur de populis Æthiopiae, falsum est. Haec sunt Strabonis verba (2): *Ex iis qui ad torridam habitant, nonnulli sunt qui deos non colunt, quos etiam soli dicunt infensos esse, et detestari, cum eum extorrere vident.* Quis autem dixerit, illos populos ex quo deos gentium non colebant, ex quo soli erant insensi, nullam Dei habuisse notionem? praesertim quia idem Strabo (3) de aliis Æthiopibus dicit: *Deum putant alterum immortalem, alterum mortalem: Immortalem quidem eum qui rerum omnium caussa sit.* De Callaicis idem Strabo ait (4): *Callaicis Deum nullum esse quidam ajunt.* Nec igitur Straboni certum erat, sed pervulgata a quibusdam fama, inde manata, quod Callaici statis diebus sacrificia, ut Celtiberi finitimi, non offerebant, ut idem Strabo statim refert.

1203. Gallos veteres dici posse atheos, Caesaris testimonium vetat, qui de Druidibus scribit (5): *illi rebus divinis intersunt; sacrificia publica, et privata procurant, religiones interpretantur . .; Si quis aut populus eorum decreto non stetit, sacrificiis*

(1) l. 6. (2) l. 17. (3) Ibid. (4) l. 3.
(5) l. 6. de bello Gallico.

interdicunt: haec poena apud eos est gravissima. Itaque Cicero oratorum more loquutus est; vel forte de Romanorum cultu intelligi debet, quem Galli minime probabant (1).

1204. Arabes S. Nilus atheos vocavit eo plane modo quo Christiani atheos vocarunt ethnicos, quod verum Deum non colerent, ut ex Epistola Smyrnensium de Martirio S. Polycarpi, exque Clemente Alex. (2) colligitur. Consule Tertullianum (3). Nec aliter S. Nilus intelligi potest; ait enim, Arabes adorare Stellam matutinam, eique hostias offerre.

1205. Ad populos quod attinet, novissimis temporibus detectos, negamus, ullos inter ipsos fuisse atheos dogmaticos, quamlibet corruptissimis essent moribus. Relationes autem quae circumferuntur, ex iis prodierunt, qui linguas difficillimas illorum populorum ignorabant, quique diu cum eis conversati non fuerant; ut eorum mores, ritus, atque religionem explorare diligenter possent (4); fortasse etiam nonnulli fabellas confinxere, ut avidiores nanciscerentur emptores, utve atheorum, aucto numero, tuerentur caussam.

1206. Sed de singulis illis populis, ut pauca dicamus, Canarienses aliquam habuisse religionem, constat ex iis qui praedicandi Evangelii caussa primi ad eas Insulas missi fuerunt. Quod autem Columbus illos putarit atheos, mirum esse non debet non enim satis in eorum inquisierat mores. Idem constat de Americanis; Europaei enim qui in mores, et instituta illorum inquisiere, cognoverunt varios apud eos ritus, et ceremonias, quae Mosaicis videbantur similes (5). De populis novae Guineae quod dicit Schoutten, nullam meretur fidem; non enim in interiora Regni penetravit, sed ad littus ferme consedit maris, quaestui intentust. Quod addit Maffejus de habitatoribus Insulae Ydso seu Jeso, nec veritate nititur; nam eae Insulae propinquae sunt Japoniae. Apud Japonios autem non solum religio erat, quamquam falsa, sed et idola, et Sacerdotes, quos Boncios vocant, ut idem scribit Maf-

---

(1) Ipse Tullius l. 1. de Divin. „ Si ratio, *ait*, mecum facit, si eventa, si populi, si nationes, si graeci, si barbari, si maiores etiam nostri, si denique hoc semper ita putatum est; si summi Philosophi, si Poetae, si sapientissimi viri, qui respublicas constituerunt; an dum bestiae loquantur, expectamus, hominum consentiente auctoritate contenti non sumus?

(2) In Protreptipo.

(3) l. 1. ad Nationes c. 3.

(4) Joannis de Leri testimonium producit Baelius in Dict. Art. *Leri*; is enim in descripto Itinere ad Insulam Coligni sub tropico Capicorni, testatus fuerat, incolas esse atheos. Petrus autem Richier idipsum confirmans, ei qui dicebat, facilius posse illas gentes ad Christianam Religionem converti (imo verius ad haeresim, cum uterque ille Calvinianus esset) respondit. *Norit ille quantum impediat idiomatum diversitas.* Porro si idioma intelligere nesciebant; qua fronte dicere illos poterant atheos?

(5) Vide Joan. Albert. Fabricium Salut. Luc. Evang. c 47.

fejus (1). In tanta Insularum illarum propinquitate quis credet, nullam fuisse in incolis Ydso Dei notionem? Insulas Cubae, et Hispaniolae ab atheismo absolvit Anglerius (2). Le Gobien sibimet contradicit, dum incolas Insularum Marianarum atheismi accusat, et simul refert, eos credere praemia, et poenas vitae futurae (3). De incolis Antillarum scribit Rochefortius (4), eos admittere duo principia, quibus sacrificant (5). Brasilienses, Canadenses, Hurones, etc. jam vindicarunt La Croze (6), et Lasitavius (7). Caffros; et Huttentottos Andreas Kolbi (8) describit ut addictos idololatriae, vel mahometanismo; eorumque defensionem suscepit etiam Ludovicus Fabricius (9). De Litteratis Sinensibus scribit Du Halde, eos ex antiquissima doctrina a Confucio confirmata, adorare supremum coeli Dominum; plebem vero idola. Quod si qui Litterati in Sinarum Imperio sint veri athei, mirum esse non debet; id enim non contingit, quia notitiam Dei non habeant, sed quia instar quorumdam Europaeorum, ob superbiam evanuerunt in cogitationibus suis (10).

1207. Reliquum est, ut Italorum nostrorum adversus Buddeum brevem texamus apologiam. Contendit ille, Italiam plusquam ceteras mundi regiones, produxisse majorem atheorum, et impiorum numerum (11). Petimus ex Buddeo, an itali fuerint Spinoza,

---

(1) Vide Mamachium Orig et antiq. Christ. l. 2. c. 26, (2) Dec. 1. c. 1.

(3) Simili vitio laborat Baelius in Dict. Art. *Sommona Codom*; ubi Siamenses, et Sinenses traducit ut atheos, qui tamen, et providentiam credant, et futurae vitae praemia, ac supplicia; quasi negato Deo, ulla possit esse providentia; aut negato Judice, ac vindice, ullus fit locus praemio, vel supplicio; Quodque in Baelio mirabilius est, uno tempore contendit, Siamenses et providentiam credere, et caecam fatalitatem; et Deum negare, et ei preces fundere; et necessitatem admittere, et retributionem sperare

(4) *Hist. mor. de Antilles* c. 13. seqq.

(5) Vide la Croze *Entretiens sur divers sujets d'Hist.*

(6) Ibid. (7) *Moeurs des Sauvag. Americ.*

(8) In Descript. Cap. Bonae Spei. Videri etiam potest Stillingfleetus, qui ab atheismi nota absolvit Insulanos Cubae, Antillarum, Canadenses, incolas novae Brittaniae, Paraguai, Brasilis; Chile, Caffros, habitatores Madagascar, aliosque. Confer Valsechium *Deifondam* etc. l. 1. c. 9. et ceteros quos citavimus not. 8. pag. 591.

(9) *Apol. pro gen. hum. con. calum. atheism.*

(10) Videri potest Bibliot. Crit. Riccardi Simonii Tom. 2. c. 3. et Korthölt in Diss. Proem. ad Tom. 2. Epist. Leibn. § 40.

(11) Ratio, quam affert, ridicula est, nimirum, ob ignorantiam, et incultam, atque superstitiosam Cleri hypocrisim, in Italia dominantem: Atqui in Brittania, in Gallia, et in ipsa Germania multi sunt athei, majorque est eorum numerus inter heterodoxos, ut ostendemus not. seqq. Igitur et in Brittania et in Gallia, et in Germania, et inter heterodoxos magna erit ignorantia, et superstitiosa hypocrisis. Nolumus disputare de scientia Clericorum Italiae. Norunt omnes, quam eximii Viri Ecclesiastici in Italia fuerint, esseque pergant, quorum catalogum non vacat texere. Quae autem connexio inter superstitiosam hypocrisim, et atheismum, si ipso Buddeo fatente, invicem pugnant? Tenemus Buddei mentem: ita scripsit, ut in Catholicos Lutheranus homo acueret calamum; nam in Italia Catholicismus ita viget, ut ibi sit unitatis centrum, Sedes scilicet Apostolica quam haeretici odio prosequuntur.

Tolandus, Hobbesius, Collinsius, Franciscus Rabelais; Sainthibal, Helvetius, la Maitre, Auctor systematis naturae, Euremondus, Marchio d'Argens, Montagna, et qui reticito nomine libellos vulgarunt, *Lettres philosophiques*; *Le Philosophe petit. Maitre: Dictionaire Philosophique: Le Philosophe Moral*; *Le Militaire Philosophe; La Philosophie du bon sens; Pensees Philosophiques*; *La Philosophie de l' historie*; *Melanges Philosophiques*; *Recherches philosophiques sur les Americains: Hist. philos. et polit. des etablissements, et du commerce des Européens dans les deux Indes; La Code de la nature, ou le veritable esprit de ses loix, de teut temps négligé, ou méconzus: Du systeme social, ou principes naturales de la Morale, et de la Politique etc.* Hi omnes vel athei prorsus sunt, vel ad atheismum aperiunt viam. Non oportet, ut ceteras persequamur ejusmodi postes. Sed ex Anglia testem habemus omni exceptione majorem, qui numerum atheorum ejus Nationis deflet (1). Nulli Nationi injuriam irrogare in animo est: nam sicut pestilentes libri alicubi prodierunt: ita egregii ex eisdem Nationibus existere viri illorum impugnatores. Cur ergo Italis speciale crimen inurit Buddeus, quasi ex eis major proderit numerus atheorum? Unus Baelius scepticismo suo; unus Voltairius impiis scurrilitatibus suis tantam crearunt praesertim juventuti perniciem, quantam deflere vix quis: reparare autem ne vix quidem possit. Utinam in Italiam tot pestiferi libri non fuissent advecti, sive lucrandi spe, sive animo propagandi impietatem! Non ita haec fuisset apud nonnullos propagata. Nonnullos dicimus: nam si quosdam paucos excipias sciolos, qui nihil aliud legere consueverunt, quam vel infames libellos, vel quosdam articulos Dictionariorum Encycopledicorum, quos memoriae mandant, ut eruditi videantur esse; quique crassissima ignorantia laborant in omni disciplinarum genere, vitiis autem pene universis diffluunt: celeri

---

(1) Wordwardus ser. 6. in Collect. Burnetiana *Défense de la Religion lant Naturelle que Revelée; Tom. 4.* sic habet: „Quand l'impieté marche en public la tête levée; lorsq' elle n'expose ni aux fletriussures ni aux châtimens; ou lors meme qu'elle est applaudie ou recomqensée, peut-on s'etonner de son audace, ou de sa multiplication? Dans une Nation ou les Grands et les Princes se plaisent aux Conversations libertines; ou le Jeu de la Religion dans le parjure demuere impuni; ou les Tribunaux Civils sont sans force ou sans activité contre les Ennemis declarées de la Religion; et ou la Discipline Ecclesiastique est affoiblie, et méme aneantie, a quoi doit on naturéllement s' attendre, qu' a une inondation de Déisme, d'Athéisme, et de toutes sortes d' horreurs „? *Cum impietas publice incedit erecta cervice; cum nulli subjicitur infamiae, aut supplicio: quinimmo plausu excipitur, et praemio donatur; quis obstupescet de ejus audacia, et progressu? Apud eam Nationem, in qua Magnates, et Principes liberis delectantur coetibus: in qua contemptus Religionis in perjuriis inultus remanet; in qua Civilia Tribunalia nullam vim, nullamve activitatem habent adversus apertos Religionis hostes; in qua demum enervata est, et in nihilum redacta disciplina Ecclesiastica; quidnam aliud expectari naturaliter debet, quam inundatio Deismi, Atheismi, celerarumque pestium?* Ita in Anglia perorabat Wodwardus ex Boyli Cathedra anno 1710.

Itali omnes Catholicam profitentur fidem, sacras frequentant Ædes, Sacramenta saepe suscipiunt : uno verbo, Christiani sunt.

1208. Sed ad singulos Italos, quos Buddeus nominat, accedamus. In animo haud est patrocinium suscipere, sive Jordani Bruni (1), sive Petri Pompanatii (2), sive Julii Caesaris Vanini (3), sive Hieronymi Cardani (4), sive Nicolai Macchiavelli (5),

---

(1) Absit, ut Jordani Bruni vindicias suscipere velimus; impius enim fuit. Verum etsi Nolae fuerit ortus, Genevae tamen constitit, perque multa oberravit Europae loca, ipso Buddeo teste loc. cit. ac Romae tandem, ut impius, fuit igni damnatus. Quodnam Italiae dedecus, si Italum impium persequuta est, et exulare coegit, et mulctavit morte ignis? Ejus opera pestifera damnata fuerunt Romae, et *omnino prohibita*, sepultaque perpetua oblivione jacuissent, nisi heterodoxorum cura edita fuissent partim Pragae, partim Argentinae, partim Francofurti, partim Vitembergae. Vide Echard. de Script. Ord. Praed. Tom. 2. pag. 342. Italis execrantibus, Germani vulgarunt. Confer quae diximus Tom. 2. pag. 96. not. 2.

(2) Si Petrus Pompanatius Mantuae ortus, atheorum fuisset magister, ut cum Morhoffio Polyhist. Tom. 2. l. 1. c. 11. ait Buddeus; damnata tamen fuit a Leone X. in Con. Lateranensi V. ejus sententia de animae immortalitate, quod demonstrari non possit. Ubinam ergo est ignorantia Clericorum, quam Italis exprobrat Buddeus, si Pompanatium errantem deprehenderunt et damnarunt? Sed mira est ejusdem Buddei constantia. Postquam Pompanatium in numerum retulit atheorum, ipsum ab atheismo absolvit, quia, inquit, Pompanatius aperte contestatus fuit, se credere animae immortalitatem, Scriptura docente; imo addit, Pompanatium videri miracula inficiari, excipere tamen miracula Christi. Si haec ita sunt, ubinam abiit atheismus Pompanatii?

(3) Vanini Apologiam suscepere Golofr. Arnold. in Hist. haer. par. 2. l. 16. c. 16. Auctor Apologiae pro Caesare Vanino, et Voltairius in Dict. Phil. art. *Athée*. At vero Vaninus anno 1619. Tolosae in judicio atheismi fuit convictus, et igni traditus. Impios haud defendimus, quamvis ex eodem Regno sint, ut Vaninus, aut etiam ex eadem Civitate, in qua nati sumus; imo quia cives sumus, et domestici Dei, alios praecedimus in iis damnandis. Sed petimus ex Buddeo, cur Claudium Berigard, et Antonium Muretum, etsi Galli fuerint, in numero habeat atheorum Italorum; Vaninum vero Italis reservet? Quia, inquit, illi, etsi Galli, in Italia docuerunt pluribus annis. At nonne Vaninus Tolosae domicilium fixit, ibique docuit? Quare igitur Galli habendi sunt ut Itali, et Italus non erit habendus ut Gallus?

(4) Dardani opera quae de Medicina non tractant, prohibita sunt in Appen. Indic. Con. Trid. cum clausula, *nisi corrigantur*. Ex iis Buddeus loc. cit. judicium fert, illum non atheum quidem, sed superstitioni usque ad dementiam addictum fuisse. Cur ergo in numero habuit atheorum? an athei, qui omnem Religionem negant, possunt esse imbuti superstitione?

(5) Macchiavellum fuisse hominem nullius Religionis, ultro fatemur. Multae in eius libris sunt impietates: duae autem sunt praecipuae 1. quia docet, Christianam Religionem compati non posse cum Reipublicae commodis. 2. quod Principi suadet, ut omnia ad propriam referat utilitatem, et in simulata virtutis specie conquiescat magis quam in virtute ipsa, si eius commoda ita postulent, virtutemque ipsam umbratilem deserat, si necesse sit ad finem sibi propositum adsequendum. Haec licet scripserit Macchiavellus; nihilominus Genuensis Dicaeos. l. 1. c. 2. pag. 23. de ipso scribit: „ Trascrivo qui volentieri un luogo di un politico, che conoscea gli uomini, e volea dire la verità „. *Libens hic transcribo locum Politici, qui homines agnoscebat, et veritatem dicere volebat.* Locus autem est contra Regna successiva. Primam illam impietatem Buddeus impugnavit in Diss. *de Concord. Relig. Christ. Statusque Civilis*; sed multo iam ante id effecerant Religionis nostrae Apologistae. Alteram impietatem impugnarunt multi, atque inter ipsos Thomas Bozius Congr. Oratorii *l. de Imperio virtutis*. Buddeus autem loc. cit. etsi alteram hanc impietatem re-

sive Petri Aretini (1), sive Caesaris Cremonini (2), sive Cosmae Ruggerii (3): fatemur enim, Jordanum Brunum, Vaninum, Macchiavellum, et Ruggerium apertos fuisse atheos De Pompanatio autem, de Cardano, de Aretino, de Cremonino nihil certum absque injuria affirmari posse ex iis quae diximus in notis superioribus constat.

1209. Quod autem Thomas Campanella (4), Andreas Cesal-

---

probet; ait tamen, ad eius normam se gerere majorem partem Principum, Summarumque Potestatum, imo et privatas personas. Qua re quid dici injuriosius potest in Supremos Principes, quasi nullam habeant veram virtutem, et si quam praeseferant, ea sit simulata et unice ostentata studio propriae utilitatis? Baelius autem, qui totus est in augendo atheorum numero in Dict. Art. *Machiavel*, eius Apologistas refert; contendit vero manifesto mendacio, libros Macchiavelli qui obierat anno 1530. vel 1536 non fuisse prohibitos ante Clementem VIII. cui delati fuerant a Possevino, et a Thoma Bozio; priores vero Pontifices ut libri Macchiavelli legerentur, et typis ederentur, permisisse. Manifesto, inquam, mendacio: nam opera Macchiavelli exstant prohibita in Indice Tridentino inter Auctores *primae classis*; qui quidem Index confectus fuit iussu Concilii Tridentini a Theologis deputatis a Pio IV. cuius Deputationis a secretis fuit noster Franciscus Forerius; et ab eodem Pio IV. approbatus fuit Const. incipiente *Dominici gregis* anno 1564. Vid. Ind. libr. prohib. edit. Rom. ann. 1664 approbatum ab Alexandro VII. Paulus Jovius in Elog. de Macchiavello scribit: *fuit exinde semper inops, uti irrisor, et atheus.*

(1) Huius Aretini *Opera omnia* exstant proscripta in Ind. Trid. An autem ille fuerit auctor impiissimi *l. de tribus impostoribus*, opinatur quidem Buddeus loc. cit. at ipsemet Baelius negat in Dict. art. *Aretin.* Quod Petrus Aretinus Satyricus fuerit, non dubitamus; quod fuerit atheus, affirmare non possumus; imo etsi dubium aliquod esset reliquum, favendum illi foret, praesertim quia in Communione Ecclesiae Catholicae defunctus fuit, sepultus Venetiis in Templo S. Lucae, in quo eius exstat sepulchrum. Quae autem circumferuntur Etrusca carmina

Qui giace l'Aretin Poeta Tosco,
Che di ognun disse mal, fuor che di Dio,
Scusandosi col dir, io no 'l conosco.

satyrica sunt ab aliquo eius aemulorum confecta.

(2) In Ind. libr. prohib. invenitur prohibita Caesaris Cremonini *disputatio de Caelo in tres partes divisa.* Si verum esset, quod Joannes Imperialis scribit *in Musaeo Hist.* Cremoninum negasse animae immortalitatem, et spiritualitatem, confundisseque animas hominum cum animabus brutorum, non dubitaremus illum atheis adscribere. At Pagninus Gaudentius Imperialem refutavit *in Diatr. Hist. de Caes. Cremonino*, ut ipse Buddeus refert, arbitratus, indicandum de Cremonino in meliorem partem.

(3) Ruggerius hic, uti Buddeus ipse loc. cit. refert, natus quidem fuit Florentiae, sed vitam duxit in Galliis. Non est ergo, cur potius si habendus in numero Italorum.

(4) In Indice libr. prohibit. edit. Rom. an. 1758. proscribuntur Opera Campanellae, *quae Romae impressa, aut approbata non sunt, cum Auctor pro suis ea non agnoscat.* Etsi ergo concederemus, in Operibus, quae Campanellae nomine circumferuntur, aliqua contineri, quae atheismum redolerent; cum Auctor ea pro suis non agnoverit, nonnisi iniuria, atheis posset accenseri. Eius opus *de Atheismo triumphato*, approbatum fuit Romae a Joan. Thoma de Alassio Ord. Praed. Consultore, et Qualificatore Supremae Inquisitionis Romanae, eiusdemque Inquisitionis Commissarii Generalis Socio, cuius approbatio legitur initio praefati operis edit. Paris an. 1636. Cur ergo Buddeus loc. cit. Campanellae notam atheismi affingit? Cur scribit, calumniando, opus illud aptius inscribi debuisse, *Atheismus Triumphans*? Mittit se ad La Croze *Entretiens* pag. 381. et ad Henr. Boncler, putatque cum ipsis, in eo Opere multipliciora argumenta reperiri pro atheismo, quam contra atheismum; Campanellam vero eadem

pinus (1), Paulus Jovius (2), Angelus Politianus (3), Hermolaus Barbarus (4), Joannes della Casa (5), et Antonius Muretus (6)

docuisse, ac Macchiavellus, hoc tantum discrimine, quod Macchiavellus aperte, Campanella subdole loquutus fuerit. Fidem appello Hominum eruditorum. Si vel tantum ejus libri capita, quem prae manibus habemus, legantur; si vel solum caput X. in quo probantur, *Christianam* (legem) *praecellere omnes puritate, pietate, et ratione, utilitate, et congruentia cum natura*; nae calumnia est quod dicit Buddeus; qui forte ne vidit quidem Campanellae librum, vel si vidit, placere ipsi non potuit, quod in Praef Campanella scribit: *Omnis haeresis in atheismum terminatur, sicut quotidiana ostendit experientia.* Haec sane caussa est, cur inter Angelos copiosior sit numerus atheorum, ut ex Woodwardo diximus. Nam qui Ecclesiae magisterium spernunt, suaeque rationi fidunt, uti faciunt haeretici, facillime in scepticiscum ruunt: mens autem nostra ita est comparata, ut si dubitare incipiant, nulla sit veritas, de qua dubitare non possit, maxime, si pravi accedant mores, perversaque vivendi licentia.

(1) Fuit Cesalpinus insignis Medicus. Cathedram Medicinae diu moderatus Pisis, vocatus deinde a Clemente VIII. ut ejus esset Medicus. Illius opera nullam promerita sunt censuram. Quare decepti sunt Parcherus, et Buddeus, dum ei attribuunt sententiam de mundi aeternitate, et de productione rerum ex necessitate naturae, quin Deus aliquid sit operatus. Multoque magis Baelius, cum in Dict. art. *Cesalpin* scribit, principia Cesalpini nihil differre a principiis Spinozae. Nam Cesalpinus in Quaest. Peripat. l. 5. admittit productionem primam esse a Causa prima, sive a Deo; et licet utatur voce *emanationis*, non propterea censentit cum Spinoza; is enim vult emanationem esse substantialem; ille vero in genere caussae efficientis, quo sensu etiam S. Thomas rerum productionem a Deo, vocat emanationem.

(2) Ipsum Buddeus accusat, quod Historicus fuerit venalis, et quod vitam duceret mollem. Haec probanda fuissent, et etiam probatis, quis posset inde inferre suspicionem atheismi?

(3) Nihil dissonum a Fide Catholica reperitur in Politiani scriptis. Quae de ipso dicuntur a Baelio in Dict. art. *Politien*, ex quo descripsit Buddeus, quod nimirum Politianus Sacram Lectionem aspernaretur, ut refert Ludovicus Vives; diceretque, semel se legisse Sacram Scripturam, nullumque tempus pejus impendisse, ut ait Melanchthon, non satis probata sunt; nam Vives potuit vano aemulorum rumore decipi; Melanchthon autem odio in Catholicos agebatur Etiam Voetius scribit, eodem canino urgente odio „ atheismum, seu Epicureismum grassari inter Sacerdotes non tantum Canonicos, et Monachos papales, sed etiam inter Praelatos, Cardinales, Pontifices, solemni calumnia. Quidni ergo idem diceret tam ipse, quam Melanchthon de Politiano? Baelius addit ex eodem Voetio, praesumi posse, Politianum amasse mori instar Averrois, qui elegit potius, ut eius anima inter Philosophos, quam inter Christanos reponeretur. Ne dubitet Baelius, Politianus Christianam mortem oppetiit. *In memoriis mortuorum Coenobii Florentini S. Marci. FF. Praed.* qua in Ecclesia Politianus sepultus est, Fr. Rubertus Ubaldinus testatur, se praesto fuisse Politiano quondam magistro suo, agenti animam; ipsum vero Politianum ab Ubaldino petiisse habitum S. Dominici, eumque obtinuisse paulo ante mortem. Vide Mamach. in Orat. de Leone X. pag. 12. not. 1.

(4) Non ob aliud Buddeus in atheorum numerum postremae classis rejicit Hermolaum Barbarum Patriarcham Aquilejensem, nisi ex fabella, quae de ipso fertur, scilicet, invocasse daemonem, ut sciret significationem vocis *Entelechia*, quam legerat in Aristotele. Quid opus erat diabolo ad explicandam eam vocem? Vide Leibnitium Theod. § 87. et Stolle Hist. litt. par. 2. c. 1. § 83.

(5) In eamdem is rejicitur classem a Buddeo ob quoddam poema lubricum, quod valde iuvenis composuit, et eiusmodi illi caussa sufficiens est ad reponendum Episcopum in numero atheorum.

(6) Nihil calumniosius excogitari de Mureto poterat, qui pluribus annis Romae docuit, etiam sub SS. Pontifice Pio V. in cujus morte Orationem Funebrem recitavit, et quem Gregorius XIII. abire volentem malae affectae valetudinis caussa, prohibuit.

athei fuerint, calumniose dicitur; nihil enim exstat in eorum operibus, quod talem censuram mereatur: neque enim Apostolicae Sedis diligentiam effugissent; cum tamen eorum nomina descripta non sint in Indice Librorum prohibitorum, si Campanellam excipias. Itaque ex longo Buddei catalogo nonnisi ad quatuor rediguntur athei itali, qui etiam suos habent patronos.

ARTICULUS III.

Utrum consensio omnium Gentium in admittenda Dei existentia sit efficax ejus demonstratio.

1210. Non satis fuit Baelio auxisse numerum atheorum, enervare tentavit (1) vim argumenti deducti ex consensione omnium gentium ad probandam Dei existentiam; eique consentit ex parte Jacobus Carpovius (2), cum hoc argumentum probabile reputat, licet probabilitate summa; iisdem tamen Baelii rationibus utitur.

1211. Videtur autem ita dicendum I. quia multitudo consentientium non est indicium veritatis, imo potius erroris. *Tritissima quae via*, aiebat Seneca (3), *et celeberrima maxime decipit Nihil ergo magis praestandum est, quam ne, porcorum ritu, sequamur antecedentem gregem, pergentes non qua eundum est, sed qua itur.*

1212. II. In difficultates inextricabiles se conjiceret, qui consensionem omnium gentium per omnia secula probandam susciperet. Hodie quoque in abditis terrarum angulis homines sunt nobis ignoti, quorum consensus certus, exploratusque esse non potest.

1213. III. Tempus fuit, cum plurimarum gentium consensione vigebat idololatria, nefasque erat unum Deum confiteri, nec propterea consensio illa veritate nitebatur. Igitur nec consensio omnium gentium in admittenda Dei existentia firmum pro ipsa argumentum est.

1214. IV. Haec consensio potest esse effectus educationis, et institutionis humanae. Nihil ergo conducit pro Dei existentia probanda.

Hic Romae extat ejus sepulchrum in Ecclesia SS. Trinitatis Montis Pincii cum hac Inscriptione: *M. Antonius Muretus Lemovix, ad Dei misericordiam obtinendam, piorum precibus adjuvari cupiens suum corpus post mortem hoc loco sepeliri iussit, attributis mille scutatis huius Monasterii Sodalibus, impositoque onere perpetui anniversarii.* Novum genus atheorum qui credunt in Dei misericordiam etc

(1) *Oeuvres diver.* tom. 3. *par.* 2. *c.* 95 *et Continuat, des pensées diversés.* §. 12. sqq.

(2) Elem. Theol. nat. in Diss. Prolusor. § 28. sq.

(3) l. de vita beate c. 1.

Prop. *Consensio omnium gentium in admittenda Dei existentia maximum est argumentum, et plane demonstrativum existentiae Dei.*

1215. Prob. Argumentum de quo perspicue constat, nullo modo falsitati subesse posse, maximus est, et plane demonstrativum. Hujusmodi est autem consensio omnium gentium in admittenda Dei existentia; haec siquidem consensio oritur ex ipsa natura hominis ratione utentis, qui non potest, inspecta mirabili hujus mundi fabrica, non statim adsurgere ad Deum, qui eam condidit, sapienterque disposuit, ut supra dictum est (1). Fieri autem non potest, ut id ad quod cognoscendum naturaliter inclinamur, sit falsum: sic enim natura ipsa nos inclinaret ad falsitatem: quod esse nequit: quandoquidem natura inclinamur ad verum (2). Consensio igitur omnium gentium in admittenda Divinitate, argumentum est plane demonstrativum pro ejus existentia. Quare Cicero (3) de hoc eodem argumento loquens: *Quod*, ait, *nisi cognitum, comprehensumque animis haberemus, non tam stabilis opinio permaneret, nec confirmaretur diuturnitate temporis, nec una cum seculis, aetatibusque hominum inveterare potuisset. Etenim videmus, ceteras opiniones fictas, atque vanas diuturnitate extabuisse . . . opinionum enim commenta delet dies: naturae judicia confirmat.*

1216. Ad primum respondemus, Divinitatis existentiam testimonium omni tempore habuisse non modo a populorum vulgo, sed etiam a sapientibus universis (4). Ipsa populi multitudo ad confitendam Divinitatem, non aliorum sententia, sed propria, naturaeque ductu convenit. Itaque in aliis quidem rebus; aut factis, in quibus populi non sequuntur naturam ducem, multitudinis consensio potest non esse indubium veritatis indicium; maximum vero non solum indicium, sed argumentum est, si multitudo na-

(1) § 1191, Ipse Baeliuc *Contin. de pens.* § 20. fatetur *nihil esse facilius, quam ut Deus existere cognoscatur; si nomine Dei prima, et universalis Caussae intelligatur.*

(2) Nec Baelius objiciat ip. § 23. sq. et *Repon. aux Quest. d'un Provincial.* humanam naturam esse pravis inclinationibus affectam. Non enim id negamus. At quemadmodum pravae inclinationes afficere non valent, ut deleatur Lumen vultus Domini signatum super nos; ideoque Apostolus Rom. 2. v. 14 sq. *Cum enim*, ait *Gentes, quae legis sunt faciunt, ejusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex. Qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis*; ita pravae inclinationes efficere non possunt, ut omnino ex animis deleatur cognitio existentia Dei qua deleta nulla amplius esset lex naturalis, quae Deum habet legislatorem.

(3) l. 2. de nat. Deor.

(4) Cum Baelius objicit vulgus populi tantum, peccat in Dialecticae leges, conclu ditque a divisione ad divisum, non facta debita enumeratione membrorum dividentium.

tura agente ducatur. Seneca autem de priori consensione loquebatur: nam de posteriori ajebat (1): *Veritatis argumentum est, aliquid omnibns videri; tamquam deos esse inter alia sic colligimus, quod omnibus de diis opinio infinita sit, nec ulla gens adeo est extra leges, moresque posita, ut non aliquos deos esse credat.* Baelius ergo mendax est, cum Senecam qui ei e diametro adversatur, pro se inducit.

1217. Ad secundum dicimus, nulla nos premi difficultate in probanda hac universali hominum consensione per omnia secula; ita enim rescimus ex Historicis universis; imo, si Historicus nullus foret, resciremus ex ipsa natura hominis; ut dictum est (2). Ex quo etiam capite rescimus, homines, si qui sunt in quibusdam regionibus nondum detectis, eadem de existentia Divinitatis sentire (3).

1218. Ad tertium respondemus, probandum Baelio fuisse, Polytheismum eodem modo pugnare cum primis naturalibus notionibus, sicuti pugnat atheismus. Probare quoque debuerat, Polytheismum ita fuisse universalem, sicut universalis fuit, et est cognitio existentiae Divinitatis. Haec sane neque probavit ille, neque umquam probare potuisset. Itaque ejus sophisma nihil. concludit. Nam unitas Dei non ita clare menti cujusvis hominis innotescit, sicut existentia Divinitatis. Polytheismus quoque etiam ab ipsis Gentilibus sapientioribus, ut Socrates, ut Plato, ut Aristoteles, ut Anaxagoras, reprobatus fuit. Praeterea Ethnici ipsi qui pluralitatem admittebant deorum, unum supremum in iis agnoscebant, ut paulo post dicemus. Videtis quot rimas agit Baelii obiectiuncula; quae ejus admiratoribus insolubilis apparet.

1219. Ad quartum, negamus, consensionem hominum in Dei existentia esse solius educationis, et humanae institutionis effectum. Nonne videmus saepissime, infantes moribus esse diversis a parentum moribus, et agere adversus parentum, et magistrorum institutiones integrae etiam Nationes saepe renunciant majorum suorum moribus, et institutis. Cur ergo, nemo umquam, nisi paucissimi athei moribus perditissimi, renunciavit cognitioni Divinitatis, nisi quia haec non educationis est, sed naturae? Insuper; quare omnes totius Orbis parentes in diversis nationibus, mori-

---

(1) Epist. 117. (2) § 1255.

(3) Inepte Baelius loc. cit. *petitionem principii, et circulum vitiosum* in hac responsione deprehendit, quia, inquit, naturae vox ideo est vera, quia verum est, Deum existere.. Quare si probetur existentia Dei per vocem naturae; videtur esse circulus vitiosus. Inepte, inquam. nam licet nulla esset natura. nisi Deus esset; non propterea per Dei existentiam probamus veritatem vocis naturae confitentis Deum esse, sed hanc vocem in rebus creatis audimus. ut enim S. Augustinus l. de utilit. credendi c. 16. ait: *species rerum omnium.. interiori nescio qua conscientia Deum quaerendum, pubblice, privatimque hortatur,* In nobis ipsis vocem illam sentimus Psal. 99. v. 3. *scitote, quoniam Dominus ipse est Deus: ipse fecit nos, et non ipsi nos,*

bus, climatibus, indole differentibus, quamlibet illiberales agrestes, efferati, in hoc uno convenerunt, ut proles educarent in cognitione Divinitatis? Id certe non aliunde quam a natura potuit proficisci (1).

QUAESTIO XXV.

De Dei essentia et unitate.

1220. Demonstrata adversus atheos Dei existentia, agendum modo est de ejus essentia, et unitate, ut Polytheos refutemus. Duo igitur quaeremus, 1. in quo Divina essentia sit reposita. 2. an unus tantum sit Deus.

ARTICULUS I.

Utrum Dei essentia constituatur per esse a se.

1221. Etsi Deus, ut est in seipso per suam essentiam videri a nemine possit, nisi per lumen gloriae, de quo dicitur Psal. 35. v. 10. *in lumine tuo videbimus lumen*; et nisi Deus per seipsum intellectui nostro se coniungat, et manifestet: quod erit in qua *videbimus eum sicuti est*, ut dicitur 1. Joan. 3. v. 2. nihilominus, ut ait Apostolus 1. Cor. 13. v. 12. *videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem.* Itaque Nazianzenum (2), et S. Ambrosium (3) imitantes, *pro viribus intueamur quid sit Deus*; non quod in hac mortali vita possimus

---

(1) Haec cum dicimus, absit, ut consentiamus Auctoris *des Pensées Philos*, § 25. qui ait, contra rectam rationem esse consuetudinem praemature admonendi pueros de Dei existentia. Quod ipsum docuit Rousseaus in Æmilio Tom. 3. l. 4. pag. 324. praecipiens, ne cum pueris aliquod de Deo habeatur colloquium non modo ante discretionis annos, sed ne post septimum quidem eorum aetatis annum, imo ne usque ad quintum decimum. Videlicet, ut pueri, et infantes numquam de Deo audientes loqui, sensim ad atheismum disponantur. Audiamus autem hunc Dictatorem, qui leges praescripsit, cum tamen esset exlex. Infantes, inquit, incapaces sunt cognoscendi Divinitatem; et cum dicunt, se credere in Deum, non in Deum credunt, sed illis qui dicunt esse aliquid, quod Deus vocatur. Mi Rousseau, id totum negamus, ut vero numquam probasti, et tamquam certum habuisti. Infantes pervenientes ad usum rationis, tenentur se convertere ad Deum tamquam primum Principium, et ultimum Finem. Non ergo sunt omnino incapaces cognoscendi Deum ut suum Creatorem, suamque veram beatitudinem; alioquin Deus illis praeciperet quod facere non possent. Sunt ergo capaces cognoscendi Deum. Quid ergo malum, imo quid non optimum, si parentes, et magistri pueros etiam ante usum rationis saepe cum illis loquantur de Deo, ut assuescant audire Sanctum Dei Nomen, et facilius ad Deum se convertant, cum rationis lumen illuxerit? Sed pueri non possunt habere de Deo cognitionem ita perfectam, quam habebunt cum erunt maturae etatis. Malum! Non possunt habere ita perfectam; ergo non possunt ullam habere? Quis ejusmodi consequentias inferre, nisi unus Rousseau potuit?

(2) Orat. 49. (3) l. de Fide c. 6.

scire, quid Deus sit in seipso, sed per remotionem, et negationem, ut Damascenus dicit (1). Quoniam ergo in rebus creatis, ut supra dictum est (2), essentia cujusvis rei illa dicitur, quae prima in unaquaque reconcipitur quaeque radix est ceterarum perfectionum illius rei, eamque ab omni alia re distinguit; id per analogiam ex creatis rebus in Deum transferentes, petimus, quaenam in Deo sit ex infinitis ejus perfectionibus, quae omnes ad Dei essentiam pertinent; neque enim in Deo aliquid est accidentale: quaenam, inquam, sit prima quam in ipso concipimus ut ceterarum radicem, per quam Deus ab omni alia re distinguitur. In hac autem controversia Theologis multa disputanda relinquimus, paucis vero agemus pro instituti ratione.

1222. Videtur itaque dicendum, essentiam Divinam non constitui per esse a se, I. quia essentia Divina constitui debet per gradum omnium perfectissimum. Gradus autem intelligendi perfectior est gradu essendi. Non ergo per gradum essendi, sed per gradum intelligendi constituitur Divina essentia.

1223. II. Essentia Divina per id constitui dedet, per quod distinguitur non solum a creaturis, sed etiam a Divinis attributis. Atqui per esse a se non distinguitur ab attributis, quia et ipsa sunt a se. Essentia igitur Divina non constituitur per esse a se.

1224. III. S. Thomas docet (3), quod *ipsum Dei intelligere sit ejus essentia, et ejus esse.* Insuper (4), quod *essentia Divina secundum intellectum sit prius quam esse suum, et esse prius quam aeternitas.* Praeterea (5) quod hoc nomen *qui est, est magis proprium, quam hoc nomen Deus, quantum ad id, a quo imponitur . . Sed quantum ad id, ad quod imponitur nomen ad significandum, est magis proprium hoc nomen Deus.* Censet ergo, essentiam Divinam non constitui per esse a se.

Prop. *Divina essentia constituitur per esse a se.*

1225. Prob. Divina essentia per id constitui debet quod primum in Deo a nobis concipitur; quodque ratio est, et veluti radix omnium perfectionum, quae in Deo sunt; et per quod Deus ab omni alia re distinguitur, ut supra dictum est (6). Atqui esse a se est primum quod in Deo concipimus; nihil enim concipere possumus quod sis prius ente a se; quandoquidem si ens a se conciperetur ut habens aliquod aliud ens prius se, jam non esset Ens a se, nec esset Deus, idest, primum Ens (7). Ratio itaque essendi a se est prima quae in Deo a nobis concipitur.

---

(1) l. 1. de Fide c. 4. (2) §. 40.
(3) 1. p. q. 14. a. 4 (4) In 1. d. 9. q. 4. a. 1. ad 1.
(5) 1. p. q. 13. a. 11. ad 1. (6) §. 1221.
(7) Id colligimus ex ipsis demonstrationibus existentiae Dei: nam si Deus est primum movens omnino immotum; si est prima caussa a nemine caussatus; si est Ens

1226. Est etiam radix omnium perfectionum quae in Deo sunt; ut enim animadvertit S. Thomas (1), *ex hoc quod Deus est ipsum esse per se subsistens, oportet, quod totam perfectionem essendi in se contineat*; nisi enim totam contineret, non haberet totam plenitudinem essendi; ideoque non esset ipsum esse a se; posset siquidem recipere aliquam perfectionem, quam non haberet, nec esset infinite perfectus, hoc est, non esset Deus. Esse igitur a se est radix omnium perfectionum, quae sunt in Deo.

1227. Denique ipsum esse a se est ratio distinguens Deum ab omni eo quod Deus non est. *Etenim*, ut recte S. Thomas (2), *ex hoc ipso suum esse ab omnibus aliis distinguitur, quia nihil ei addi potest.* Nihil vero potest Deo addi, quia est a se, et habet totam essendi plenitudinem. Relinquitur ergo, essentiam Divinam constitui debere per esse a se. Qua in re S. Thomas (3): *Essentia*, inquit, *Dei non est aliud, quam esse ejus . . . Nec oportet, si dicimus, quod Deus est esse tantum, ut in errorem eorum incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale, quo quaelibet res formaliter est* (4). *Hoc enim esse quod Deus est, hujus conditionis est, ut nulla sibi additio fieri possit. Unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni re.*

1228. Id videtur indicasse ipsemet Deus: nam Exodi c. 3. v. 14. rogatus a Moyse, quisnam esset, respondit: *Ego sum qui sum*; veluti explicans, essentiam suam in ipsa essendi plenitudine positam esse. Hinc nomen Dei tetragrammaton *Jehovah* est maxime proprium Dei, ut advertit S. Thomas (5); significat enim ipsam Dei substantiam incommunicabilem, tamquam pelagus infinitum substantiae, comprehendens totam essendi plenitudinem (6). Et idcirco Ecclesiae Patres non per alium aptiorem characterem internosci a nobis Divinitatem posse dixerunt, quam per ipsam summam perfectionem essendi a se (7). Quod etiam agnovere Ethnici Philosophi (8), fortasse ex Scripturis Sanctis admoniti.

---

necessarium non habens caussam suae necessitatis; si est optimum, cujus comparatione alia dicuntur magis vel minus bona; necesse omnino est, ut sit a se, adeoque ipsum esse.

(1) I. p. q. 4. a. 2. (2) l. 1. con. Gen. c. 26.

(3) Opusc. de Ente, et essent. c. 6.

(4) Ita olim delirabant Pantheistae, quorum delirium renovavit Spinoza, ut diximus Tom. 3. §. 3. sqq. Lege S. Thomam locis cit. et praeoccupata reperies Spinozae sophismata. Nobis modo sat sunt, quae cit. loc. diximus.

(5) 1. p. q. 13. a. 1. ad 1.

(6) Vide quae diximus supra in hoc Tomo pag. 16. not. 3. ubi per errorem citatur art. 12. dictae q. 13. est enim art. 11.

(7) Consuli possunt Nazianzenus Orat. 38. et 42. et in eas Nicetae Comment. Nyssenus l. de hom. opis. c. 16. Cyrillus Alex. initio l. 7. Dialogor. de Trin. Paschasius l. ult. de Spir. S. c. 7. Hilarius l. 1. de Trin. n. 5. Augustinus in Psal. 134. n. 6. Basilius l. 1. con. Eunom. n. 13. Damascenus l. 1. de Fide c. 9. Anselmus Monolog. c. 28. Boetius initio l. de Trin.

(8) Vid. Alcinous de doct. Plat. c. 9. Aristaeus apud Stobaeum in Elog. phys. c.

1229. Ad primum negamus, gradum essendi a se imperfectiorem esse gradu intelligendi: nam gradus essendi a se includit omnem perfectionem, ideoque et ipsam intellectionem, quae non aliunde in Deo est infinite perfecta, nisi quia Deus est Ens a se.

1230. Ad secundum respondemus, essentiam Divinam concipì a nobis ut distinctam ab attributis, quia illa concipitur ut prima radix attributorum; haec vero concipiuntur ut manantia ab essentia. Quare etsi quodlibet Divinum attributum sit a se, hoc ipso quod Divinum est, et unum idemque cum essentia Divina; nihilominus essentia concipitur esse a se tamquam radix attributorum; attributa vero concipiuntur uti perfectiones essentiae, inclusae tamen in ipsa essentia imo ipsa realis essentia: quod satis est, ut distinguamus essentiam ab attributis.

1231. Ad tertium dicimus, S. Thomam in primo allato testimonio nihil aliud probare, quam intelligere in Deo esse ipsam Dei substantiam, nec reipsa distingui ab essentia: quod certe nemo negavit. An autem essentia Divina constituatur per ipsum intelligere, hoc certe non dicit. In altero autem testimonio S. Doctor non in sua, sed in aliorum sententia loquitur; ait enim; *posset etiam dici, quamvis non ita bene.* In tertio denique testimonio nihil aliud S. Thomas intendit, nisi hoc nomen *Deus* ex parte rei significatae, esse magis proprium, quia impositum est ad significandam naturam Divinam, ex parte vero modi significandi, qui exprimit Divinam essentiam, magis proprium est nomen, *Qui est*, magisque proprium nomen tetragrammaton *Jehovah*, quia una voce significat totam essendi plenitudinem (1).

---

21. Plotinus Ennead. 5. l. 1 c. 8. et l. 2. c. 1. et l. 3. c. 12. et Plutarchus l. de Iside, et l. de *εἰ*, quem in hac parte merito laudant Eusebius l. 11. Praep. c. 7. et S. Cyrillus Alex. l. 8. in Julian· ait enim Plutarchus, illud *εἰ* in Delphici templi propyleis scriptum, *esse vocem soli Deo accommodatam*. Et idcirco Damascenus l. 4. de Fide c. 12. dicit. *inter omnes Dei nomenclaturas, nullam magis propriam esse, quam istam ὁ ὤν. Qui est.*

(1) Praeclare Nazianzenus Orat. 36. „ Ens, *inquit*, et Deus magis quodammodo essentiae nomina sunt, ex iisque etiam entis vox ad eam indicandam aptior est, non „ hoc solum nomine, quod ipse, cum Moysi in monte oraculum ederet, quaereretque „ ille, quo nomine vocaretur, ita seipsum appellavit, edicens videlicet ei, ut ad populum his verbis uteretur· *Qui est, misit me;* sed etiam, quia nomen illud magis „ proprium esse comperimus. Quamvis enim Dei vox *(seu Graece Θεος)* vel a Graeco „ *θεειν*, vel ab *αιθειν* · . . hoc est, a currendo vel ab urendo, rationem originis suae „ ducat, tum propter sempiternam agitationem, tum propter vim illam vitiosarum affectionum consumptricem . . . ex eorum tamen numero est, quae ad aliquid referuntur . . . At nos naturam eiusmodi, exquirimus, quae ipsum esse per se habeat, „ ac non cum alio quopiam copulatum. Ens vero proprium sane est Dei, ac totum, „ nec priore aliqua re nec posteriore (nec enim erat, aut erit) definitum „. Ibib. de nomine Dei *tetragrammato* traditionem Hebraeorum refert, quod *propriis notis summum illud nomen honorandum duxerunt, ac ne iisdem quidem litteris aliud quidpiam eorum, quae post Deum sunt ac ipsum Deum scribi sustinuerunt* Hebraei enim nomen *Jehovah* numquam pronunciant, sed loco eius dicunt *Adonai*.

ARTICULUS II.

Utrum unus tantum sit Deus.

1232. Homines ab Adamo usque ad diluvium, unum Deum coluisse, tradunt S. Epiphanius (1) et S. Cyrillus Alex. (2) et post ipsos S. Thomas (3); quidquid nonnulli ex Rabbinorum sententia contra senserint (4). Cujus quidem rei S. Thomas hanc adfert rationem, scribens: *In prima aetate non fuit idololatria propter recentem memoriam creationis mundi, ex qua adhuc vigebat cognitio unius Dei in mente hominum.* Cyrillus autem: *In sacris*, inquit, *litteris nullum omnino invenimus, qui per illud tempus idololatriae crimine fuerit implicitus; accusantur enim de aliis ... idololatriae autem notam nulli prorsus invenimus inustam* (5).

1233. At quo primum tempore, et quo auctore coeperint homines post diluvium ab uno vero Deo deflectere, non una est Scriptorum opinio. Lactantius (6), initium repetit a progenie Chami, ex quo Chananaei (7). S. Hieronymus (8), a Nino filio Beli, sive Nembrodi, et marito Semiramidis, qui patrem Belum retulit in Deum: ex quo manavit, ut idola communiter dicta fuerint *Bal, Baal, Baalim* (9). Auctor Recognitionum (10) initium idololatriae refert in Nembrodum, quem Auctor Clementinarum (11) confundit cum Zoroastre (12). S. Epiphanius (13), et cum ipso Damascenus (14) hanc originem repetunt a Sarug proavo Abrahae. Ab hisce postremis sententiis non recedit S. Thomas; scribit enim (15), *tempore* (Abrahae) *coeperunt homines a fide unius Dei de-*

S. Thomas art. cit. hanc etiam rationem addit, quia cum non possimus in statu viae cognoscere Dei essentiam, ut est in se; quanto nomina sunt minus determinata, et magis communia, ut est hoc *Qui est*, tanto magis proprie a nobis dicuntur de Deo. Itaque nomen *Deus* ad significandum Deum, se habet perinde ac nomen *homo* ad significandum hominem. Nomen vero *Qui est*, se habet ut *animal rationale* seu hominis definitio, ad significandam ejus essentiam.

(1) In Praefat. l. de haeres.

(2) l. 2. et. 3. con. Julian.

(3) 2. 2. q. 94. a. 4. ad 2.

(4) Legatur S. Hieronymus Trad. Hebraic. in Gen.

(5) Vide quae diximus pag. 443. not. 4.

(6) l. 2, c. 14.

(7) Lactantius loc cit. loquens de Cham, ex cujus nomine posteri eius Chananaei dicti sunt. *Haec*, inquit, *fuit prima progenies, quae Deum ignoravit, quoniam princeps eius et conditor cultum Dei a patre non accepit, maledictus ab eo*. Quae quidem de Chamo intelligi non possunt, cum ipse fuerit in Arca; quare de Chanaan intelligenda sunt, qui adolescens fuerat eiectus.

(8) In c. 2. Osee.

(9) Scimus, Usserii Chronologiam Ninum referre ad tempora Josue. Sed haec Nini Chronologia minus probabilis videtur Natali Alex. Hist Eccl. 2. mundi aetat. c. 3. Usserius autem duplicem ponit Ninum.

(10) l. 1. c. 30. et l. 4. c. 27. et 29.

(11) Hom. 9. n. 5.

(12) Adeatur Cotelerius in not. ad cit. loca.

(13) Se haeresis. l. 1.

(14) l. de haeres, initio.

(15) 2. 2. q. 174. a. 6.

viare, ad idololatriam declinando (1). Et rursus alibi similiter (2): *Circa tempus Abrahae diminuta erat fides, plurimis ad idololatriam declinantibus* (3). Sive autem a Chanaan, sive a Nembrod, sive a Nino, sive a Sarug initium idololatriae repetatur, id circa tempus Abrahae contigit. Abrahamus enim natus fuit anno 352. post diluvium, seu anno mundi 2008., quo tempore in vivis agebat Sarug, qui mortuus fuit anno mundi 2049. et superstites esse poterant, vel non multo ante obiisse Chanaam, Nembrod, et Ninus. Quod autem Nazianzenus retulerit initium idolo-

---

(1) Sunt qui censent, Abrahamum Dei vocantis beneficio, e superstitionibus Chaldaicis quibus alioquando fuerat addictus, liberatum, ad cultum veri, et unici Dei se contulisse. Hanc noxam a Sanctissimo Patriarcha omnium credentium patre brevibus amovere conabimur. Et quidem Ecclesiast. 44. v. 20. dicitur: *Abraham magnus pater multitudinis gentium, et non est inventus similis illi in gloria, qui conservavit legem Excelsi, et fuit in testamento cum illo.* Quomodo conservasset legem Excelsi, si pollutus aliquando fuisset superstitione multorum deorum? Praeterea hoc delictum numquam Abrahae exprobratum fuit, nec Dominus ei praecepit, ut idololatriam desereret, sed ut egrederetur de terra sua, Gen. 12. v. 1. *Egredere de terra tua, et de cognatione tua, et de domo patris tui.* In hoc autem commendatur fides Abrahae, quod propria electione vitarit infidelium consortium. Nam ut S. Thomas advertit in c. 6. Epist. ad Heb. lect. 4. *Primum exemplum fidei fuit in Abraham quia primus recessit a consortio infidelium.* Apostolus item Hebr. 11. v. 8. sqq. magnopere commendat fidem Abrahae. Quo in loco S. Thomas lect. 3. *Numquid,* ait, *non ipse cum patre suo Thare exierat de terra sua?* Respondet vero: *Cum patre exierat reversurus iterum,......sed ex mandato Domini venit in terram Chanaam.* Vide ergo, Abrahamum non tantum exisse de Chaldaea, ut vitaret infidelium consortium, sed etiam, ut praecepto Divino obtemperaret, ut iret in terram Chanaam. Neque obstat quod dicitur Josue 24. v. 2. *Trans fluvium habitaverunt patres vestri ab initio, Thare pater Abraham, et Nachor: servieruntque diis alienis.* Neque enim haec verba referenda sunt ad Abrahamum, sed ad maiores Hebraeorum, et fortasse ad Thare, ut exponit Theodoretus q. 18. In Josue, ita scribens: *Docet, quod Thare coluerit Deos alienos, et propterea Dominus Deus segregavit Abraham, quem transtulit in hanc terram.* S. Augustinus quoque l. 16. de Civ. c. 12. *Una,* inquit, *Tharae domus erat. de quo natus est Abraham, in qua unius veri Dei cultus . . . remanserat; quamvis et ipse (* scilicet Thare. Ita in Mss. editis legi, non *ipsa*, ut in Cod. Veron. aliena manu fuerat emendatum, Maurini Patres adnotarunt) *sicut iam manifestior Dei populus in Ægypto, ita in Mesopotamia servisse diis alienis, Jesu Nave narrante referatur.* Nec sibi Augustinus contrarius est, cum scribit ib. l. 10. c. 32. *Tunc ipse (* Abraham*) primitus a Chaldaeorum superstitionibus liberatus, unum verum Deum sequendo coluit, cui hoc etiam promittenti fideliter credidit.* Nam quod ait *primitus*, appellat super liberationem e medio superstitionum Caldaeorum, non quod tunc primum noverit Abrahamus unum verum Deum, ipsumque coluerit. Cum autem Abraham exiit de terra Chaldaeorum, credidit Deo promittenti, quod ipsum servaret a superstitione in fide unius veri Dei Solet etiam contra hanc nostram sententiam laudari S. Cyrillus Alex. l. 3. in Julian. in fine At verba S. Cyrilli contrarium plane habent: *Nino,* ait, *terrae Assyriae regnum obtinente, vixit divinus Abraham: Assyriorum autem foedus abominabatur, et Dei laedi gloriam aegro animo ferebat.* Et licet statim addat: *Itaque etiam e medio errantium ereptus, et ad verae Dei cognitionis lucem vocatus est,* haec tamen non significant, tunc primum Abrahamo illuxisse lucem unius veri Dei, sed beneficium ipsi impensum ostendunt, quod fuerit liberatus e media superstitione. Nam quomodo abominatus fuisset foedus Assiriorum, quomodo tulisset aegro animo Deum laedi, et ipse fuisset idololatra?

(2) 3. p. q. 70. a. 2. ad 1. (3) Vide in 4. d. 1. q. 2. a. 1. q. 3. ad 1.

latriae ad Orpheum, ut ait Raynaudus (1), verum non est. Nam verba Nazianzeni sunt (2): *Deos colere* (sic alloquitur Julianum) *unde ad te promanavit? nonne a Tracibus, ut ipsum quoque nomen ostendit?* scilicet, quia cultus daemonum ab Orpheo Thrace dictus fuit θρῆσκεα. Haec autem Julianum feriunt, qui Deos Graecorum, et Romanorum restitnere conatus fuerat; non autem tangunt primam idololatriae originem. Dii vero Graecorum, et Romanorum magnam partem invecti fuerant a Poetis, quos theologos appellabant, quorum vetustissimus fuerat Orpheus, qui etiam Graecis tradidit Ægyptiorum mysteria, ut scribit Theodoretus ser. 2. de cur. Graec. affect.

1234. Jam vero si falsorum numinum cultus in Chaldaea tempore Abrahae progressus fecisse dicatur; non tamen est putandum, tunc temporis ubique terrarum invaluisse. Certe Abimelech Rex Gerarae in unum verum Deum credebat, qui ei per somnium nocte apparuit, utque Saram Abrahae restitueret, indixit, ut dicitur Gen. 20. v. 3. Pharao quoque Rex Ægypti videtur tunc uni Deo vero credidisse: nam flagellis afflictus propter Saram sublatam, eam Abrahae restituit, ut dicitur Gen. 12. v. 17. sqq. Et Rex Salem Melchisedech *erat Sacerdos Dei Altissimi*, ut habetur Gen. 14. v. 18. Igitur cum S. Augustinus ait (3), in una domo Tharae unius veri Dei cultum remansisse, non est intelligendus de omnibus mundi regionibus, sed de una tantum Chaldaea. Imo et in ipsa Chaldaea multos perseverasse in veri Dei cultu, videtur constare tum ex Jobo, et amicis eius qui proximi erant Chaldaeis; tum ex facto Ninivitarum, qui poenitentiam egerunt ad praedicationem Jonae. Gens autem Chaldaea videtur esse omnium antiquissima, quae ab unius veri Dei cultu recessit.

1235. Exinde vero propagatus profanus cultus ad alias regiones fuit, praesertim ad Ægyptios, et ad Phoenices, a quibus ad Graecos (4), et a Graecis ad Romanos manavit (5). In Ægypto autem tanta, progressu temporis, fuit deorum multitudo, tamque ridicula, ut merito S. Cyprianus (6) dixerit *Ægyptiorum verius*

---

(1) Theol. nat. d. 7. q. 1. a. 2. n. 37. (2) Orat. 1. in Julian.

(3) Vide eius verba in not. 1. pag. 462.

(4) Phoenices attulisse litteras in Graeciam, iam diximus ex Herodoto Tom 1. §. 31 iique superstitionem quoque facile transtulerunt. Ibid §. 63. ostendimus etiam praecipuos Graeciae Philosophos in Ægyptum fuisse profectos, ut de illorum misteriis instruerentur.

(5) Romanos a Graecis accepisse deorum superstitionem, nemo in dubium vertit. Hinc. B. Thomas in c. 1. Epist. ad Rom. lect. 7. ait: *Ab adventu Æneae consueverunt in Italia imagines hominum coli, puta Jovis, Herculis et similium.* Addit vero; *Sed tempore Caesaris Augusti, devicta Ægypto, eorum cultum Romani adsumpserunt.*

(6) l. de vanit. idolorum.

portenta, quam numina. Nam non solum alia, cepe, porros, etc. colebant de quibus Juvenalis (1).

Porrum, et cepe nefas violare, et frangere morsu.
O sanctas gentes, quibus haec nascuntur in hortis
Numina!

sed etiam feles, crocodilos, cynocephalos, serpentes; canes (2), milvos, accipitres, corvos (3), capras (4) scarabaeos (5), vespas, mures (6), mustelas (7), boves (8): *In summa*, ait Eusebius (9), *Ægyptii omnes bestiarum deformium species, omnia animalium genera, serpentes etiam venenatos, et feras agrestes, deos appellare non sunt veriti.* Praecipua tamen apud Ægyptios numina erant *Isis*, et *Osiris* (10), quem *Apim* vocabant (11). Quae autem fuerint apud Graecos, et Romanos deorum monstra, cum ex Mythologia, tum ex Varrone apud S. Augustinum (12) constat. Apte Tertullianus (13): *Apud vos de humano arbitratu Divinitas pensitatur; nisi homini Deus placuerit, Deus non erit.*

1236. Mirum videri posset, tam late, tamque turpiter propagatum fuisse deorum cultum, cum tamen sit adeo aperte contra rationem, ut paulo post demonstrabimus; sed haec eadem propagatio ostendit, quanta sit humanae naturae corruptio, et quid possit homo, si evanescat in cogitationibus suis, ut ait Apostolus Rom. 1. v. 21. Multae autem fuerunt hujusce cultus cum ortus, tum progressus caussae, quas S. Thomas (14) Scripturae, ac Patrum vestigiis insistens, declarat.

1237. Itaque generalis quaedam caussa fuit naturae humanae corruptio, ignorantia, affectuum deordinatio, et daemonum astutia; qui se colendos hominibus exhibuerunt, in idolis responsa dando, efficiendoque admiranda quaedam, quae hominibus stuporem ingerebant (15).

---

(1) Satyra 15.
(2) Vide S. Cyprian. l. de vanit. idol. et Athenagoram Legat. pro Christ. n. 1.
(3) Leg. S. Epiphan. in Ancorato.
(4) Vide S. Cyrill Alex. in c. 11. Isaiae.
(5) Cons. Plinius l. 30. c. 11.
(6) Adeat. 7. Synod. act 6.
(7) Vid. Clement. Alex. in Protrept.
(8) Vid. Nazianzenum Orat. 24.
(9) Orat. de laudibus Constantini.
(10) Vide Plutarchum l. de Iside, et Osiride. Isis fingebatur uxor Osiridis. Illa dicebatur litteras, is varias artes Ægyptios docuisse, ideoque divinos meruisse honores. Revera tamen sub nomine Osiridis colebatur Sol; sub nomine Isidis, Luna.
(11) Dicunt, Ægyptiis apparuisse bovem quemdam, eumque *Osiridem* illos putasse, atque adorasse ut Deum, vocavisseque *Apim* eorum lingua, idest, bovem; postea dictus fuit *Serapis*. Hanc superstitionem fuisse antiquissimam in Ægypto constat ex vitulo, quem Judaei conflarunt, et adoraverunt in deserto post exitum ex Ægypto, abs dubio Ægyptios imitantes.
(12) l. 4. de Civitate.
(13) Apolog. c. 5.
(14) 2. 2. q. 94. a. 4.
(15) His praestigiis olim diabulus decepit innumeras gentes, et in vanitate idolorum detinuit.

1238. Peculiares autem caussae describuntur in sacro Sapientiae Libro (1). Atque c. 13. v. 1. sq. his verbis: *Vani autem sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei, et de his quae videntur bona, non potuerunt intelligere eum, qui est, neque operibus attendentes agnoverunt, quis esset artifex: Sed aut ignem (2) aut spiritum (3), aut concitatum aerem (4), aut gyrum stellarum (5): aut nimiam aquam (6), aut solem, et lunam (7), rectores orbis terrarum deos putaverunt.* Prima igitur

---

(1) Librum Sapientiae rejecit Calvinus l. 1. Inst. c. 11. propterea quod putavit, ejus Auctorem fuisse deceptum in adsignanda origine idololatriae. Deceptus turpiter ipse fuit, ut ex iis quae statim dicemus, aperte constabit.

(2) Apud veteres Caldaeos ignem fuisse cultum, constat ex oraculis Zoroastris, ubi passim Deus vocatur πῦρ, *ignis*, et πατρικὸν πῦρ, *paternus ignis*, et ὕπατον πῦρ, *supremus ignis*. Hinc exstitit Rabbinorum fabella, Abrahamum quod noluerit pollui idololatria Chaldaeorum, fuisse in ignem projectum, et ex eo illaesum exivisse; ideoque de ipso dici Gen. 15. v. 7. quod fuerit eductus *de Ur Caldaeorum*: nam... *Ur* apud Hebraeos significat *lucem*, sive *ignem*. Haec autem fabella est: nam *Ur* eo loci significat Urbem ejus nominis, ut ex c. 11. Gen. v. 31. constat. Et licet Esdrae 2. c. 9. v. 27. Abraham dicatur eductus *de igne Caldaeorum;* ignis ibi accipitur pro *Civitate ignis*, sicut Heliopolis accipitur pro *Civitate solis*. Dici autem potest, Civitatem illam vocatam fuisse *Ur* ab igne qui ibi a Chaldaeis coli coeperit. Idem cultus ignis ad Persas manavit a Chaldaeis. Vide Herodotum l. 3. et Strabonem l. 15. et Maximum Tyrium Diss. 38. Perseveravit diu hic cultus apud Persas: nam referente Theodoreto l. 5. Hist. c. 39. ob dirutum ab Anda Episcopo templum ignis magna in Christianos excitata fuit persequutio ab Isdegerde Rege Persarum. De hoc ignis cultu vide Brissonium *de Regno Persarum*, l. 2. ubi notat etiam, ignem a Persis cultum, perpetuo fuisse accensum, ut numquam deficeret. Regibusque praeferri solitum, ac iis vita functis extinctum. Adeatur. Curtius l. 4. et Diodorus Siculus l. 17.

(3) Fortasse hic Scriptura intelligit Angelos, quos veteres vocabant *Genios*, vel animas astrorum: nam astra animata esse credebant. Vide quae diximus Tom. 3. §. 139. Fortasse etiam intelligitur ventus. Et sane Herodotus, et Strabo loc. cit. inter Deos Persarum recensent ventos.

(4) Aerem ab Assyris cultum affirmat Julius Firmicus *de errore profanae Relig.* eumque consecratum nomine Junonis, vel Veneris. Ab Ethicis Jupiter dicebatur *aether*, scilicet, supremus aer; Juno, aer infimus. Vide S. August. l. 4. de Civ. cap. 11. et l. 7. c. 6. et 16.

(5) Herodotus, et Strabo loc cit. aiunt, Persas nomine Jovis intellexisse *circuitum omnem caeli*, τὸν κύκλον πάντα τοῦ Οὐρανοῦ. Forte per *gyrum stellarum* intelliguntur signa Zodiaci. S. Thomas in c. 1. Epist. ad Rom. lect. 7. de Ægyptiis ait: *imagines animalium colebant propter figuras animalium quae notantur in caelo, quibus Ægyptii tamquam astrologiae dediti, cultum Divinitatis impendebant.* Vide Lact. l. 2. Inst c. 14. Deut. 4. v. 19. cavetur populo Judaeorum: *ne forte elevatis oculis ad caelum, videas solem, et lunam, et omnia astra caeli, et errore deceptus adores ea.* Et c. 17. v. 3. prohibetur, ne adoret *omnem militiam caeli.*

(6) Aquam Ægyptiis propter Nilum fuisse sacram, refert Philo l. 1. de vita Moysis. Eamdem instar divini Numinis a Persis cultam testantur Strabo l. 15. Agathias l. 2. Arnobius l. 6. et Clemens Alex. in Protrept. Seneca Epist. 41. *Magnorum*, inquit, *fluminum capita veneramur.*

(7) Solem, et Lunam ab omnibus ferme Orientalibus fuisse culta, ex relatis verbis Deut. 4. videtur inferri. Hunc spectant cultum verba Jobi c. 31. v. 26. Erat autem Jobus Caldaeis vicinus. De Persis vide Herodot. l. 3. Strabon. l. 15. Macrob. l. 1. c. 6. Ideo Soli sacer currus Regem Persarum in publico procedentem, anteire solebat, ut refert Xenophon l. 8. Fortasse ignem venerabantur Caldaei, et Persae tamquam Solis

caussa fuit veri Dei ignoratio, et pulchritudo, et virtus quarumdam creaturarum sive caelestium, sive elementarium (1).

1239. Altera caussa describitur eodem c. 13. v. 11. sqq. *Si quis artifex faber de sylva lignum rectum secuerit . . . et per scientiam suae artis figuret illud, et assimilet illud imagini hominis . . . de substantia sua, et de filiis suis, et de nuptiis votum faciens inquirit.* Quibus verbis significatur, ut S. Thomas advertit (2), homines ad idololatriam pellectos fuisse *propter hoc quod homo naturaliter de repraesentatione delectatur.* Hinc etiam manavit alia caussa, quam tradit Clemens Alex. (3) narratione scilicet Poeticae, praesertim Hesiodi, et Homeri, qui fabulas deorum invexerunt, et Theogonias scripserunt.

1240. Tertia caussa describitur Sap. 14. v. 15. sq. *Acerbo luctu dolens pater, citò sibi rapti filii fecit imaginem, et illum, qui tunc quasi homo mortuus fuerat, nunc tamquam deum colere coepit* (4) . . . *Deinde interveniente tempore, convalescente iniqua consuetudine, hic error tamquam lex custoditus est. et tyrannorum imperio colebantur figmenta* (5). His autem verbis, ut recte animadvertit S. Thomas (6), indicatur inordinatio affectus, *prout scilicet homines aliquem hominem vel nimis venerantes, honorem divinum ei impenderunt* (7).

1241. Quamquam vero Ethnici multitudinem Deorum venerarentur, plurimi tamen eorum unum summum Deum confitebantur, a quo omnes alios esse dicebant (8), Divinitatis nomen om-

---

imaginem. Eumdem Solis cultum Herodotus l. 2. attribuit Massagetis. Xenophon l. 4. Armeniis, Clemens Alex. in Protrept. Indis, sicut Phrygibus cultum Lunae. A. Costa de Indis Occidentalibus Hist. l. 5. c. 4. refert, eos solem coluisse.

(1) Confer Nyssenus l. de hom. opific. c. 2. et Theodor. serm. 2. de Provid. et Clemens Alex. in Protrept.

(2) 2. 2. q. 94. a. 4.

(3) Loc. cit.

(4) Unam ex caussis inductae idololatriae hic Sacer Textus describit; idemque ex Diophante Lacedaemoniorum historico refert Fulgentius Placiades l. 1. Mytholog. Quia vero haec caussa aeque procedit de affectu patris in filium, et filii in patrem; est enim ipsa deordinata affectio, de qua Sapientia loquitur; nihil obstat, quominus idololatria dicatur orta a Nino, qui patris Beli idolum adorandum proposuit, ut ex S Hieronymo dictum est §. 1233. cui consentit Eusebius in Chron. et Diodorus l. 2. qui adnotat. Belum a Babyloniis Jovem vocari. Alia exempla tradunt S. Cyrillus l. 6. in Julian. Lactantius l. 1. Inst. c. 22 et Apulejus l. 8.

(5) Sic Alexander M. fuit terdecies nominatus Deus, ut refert S. Cyrillus loc. cit. De aliis vide Theodoretum serm. 3. de cur. Graec. affect. Lactantium l. 1. Inst c. 9 et 11. ceterosque Apologistas.

(6) Loc. cit.

(7) Ad recensitas idololatriae caussas facile reducuntur aliae quas Clemens Alex. enumerat in Protrept nimirum fructus terrae, aliaque dona; praeventio malorum, rerumque tutela; affectiones vitiosae, quas ut foverent, Deos, scelestos sibi Ethnici proponebant auctores; virtutes, quas illi instar dearum referebant; eventus sive belli, sive pacis, sive fortunae; malorum depulsiones, a quibus ut liberarentur, deos quosdam invocabant; metus, et assensatio, etc.

(8) Adeantur Orosius l. 6. c. 1. Minutius in Octavio. S. Theophylus Antiochenus l. 2. ad Autolicum, S. Justinus l. de Monarchia, aliique, quos Petavius recenset Theol. Dogm. l. 1. c. 3.

nibus sempiternis substantiis attribuentes. *Illi*, inquit S. Augustinus (1), *multorum* (deorum) *cultores*, *de hoc uno Domino cunctorum*, *et rectore consentiunt.* Cui consonat S. Thomas (2) scribens: *Plures* (Gentilium) *unum Deum summum esse dicebant*, *a quo omnes alios*, *quos Deos nominabant*, *creatos esse asserebant*, *omnibus substantiis sempiternis divinitatis nomen adscribentes*, *et praecipue ratione sapientiae*, *et felicitatis*, *et rerum gubernationis. Quae quidem consuetudo loquendi etiam in Sacra Scriptura invenitur*, *dum Sancti Angeli*, *aut etiam homines*, *vel judices*, *Dii nominantur.* Huc spectant versus vetustissimi Poetae Valerii Sorani apud Varronem (3).

Jupiter omnipotens regnum rex ipse, *deumque*
Progenitor, *genitrixque Deum*, *Deus unus*, *et*
omnis (4).

Itaque Gentiles non tam polythei vocandi sunt, quam idololatrae, quia cultum Divinitatis iis rebus impedebant, quae eo cultu erant indignae; sive manufacta idola haberent, sive non haberent: nam semper idolis, saltem imaginatione confictis, cultum praestabant; idque etiam dum unum summum Deum esse dicebant; hunc enim, vel solem, vel lunam, vel Jovem, vel aliquid aliud per ipsos erat, cui nullo modo convenire poterat cultus Divinitatis. Hinc vero consequitur, polytheismum numquam fuisse confirmatum communi naturae sensu; vehementissimeque decipi illos, qui ex propagatione idololatriae vim elevant argumenti deducti ex Nationum omnium consensu ad probandam Dei existentiam, ut dictum est (5).

1242. Polythei ergo potissimum dicendi sunt, qui duo principia admittebant, alterum bonum, alterum malum (6), cujusmodi fuerunt Manichaei. Et idcirco S. Thomas (7): *Magis*, inquit, *huic veritati videntur contrarii Manichaei*, *duo prima principia ponentes*, *quorum alterum alterius caussa non sit* (8).

1243. Videntur autem plures esse dii (9) 1. quia aetas auctoritatem religionibus facit. Pluralitas autem deorum confirmata fuit aetate. Est igitur retinenda.

1244. II. Cultus deorum, in Romanorum dictionem, ac leges orbem redegit. Pravus igitur esse non potuit.

---

(1) L. de vera Relig. c. 25.
(2) L. 1. con. Gen. c. 42.
(3) De lingua Latina pag. 71.
(4) Vide Senecam l. 4. de benef. c. 7.
(5) § 1213.
(6) Hunc fuisse primum idololatriae fontem, putat Vossius l. 1. de idol. c. 1.
(7) Loc. cit.
(8) Cum Baelius horum caussam defendendam susceperit, palam est, ipsum esse Polytheis accensendum plusquam veteres Gentiles idololatras. Sophismata Manichaeorum a Baelio novo habitu vestita, non est cur hic repetamus, cum satis fuerint exsufflata §. 716. sqq..
(9) Excerpsimus tres priores objectiones ex Symmacho apud Prudentium l, 2. con. ipsum, Quartam. objiciebat Averroes 12. Metaph, tex. 39.

1245. III. Omnis ratio in operto est. Non ergo aliunde, quam de memoria, et documentis rerum cognitio numinum venit. Memoria autem, et documenta rerum numinibus favet. Haec igitur sunt admittenda.

1246. IV. Etiam Christiani plures deos admittunt; confitentur enim in Divinis tres Personas distinctas, quarum quaelibet Deus est. Quod si hae distinguuntur inter se, licet unaquaeque sit infinite perfecta; cur non poterunt dari plures dii inter se distincti, et tamen ejusdem perfectionis?

Prop. *Deus ita est summe unus, ut omnino repugnet dari plures Deos.*

1247. Demonst. Deus est ipsum esse a se, ideoque summe perfectus, ut demonstravimus (1). Atqui ens summe perfectum, non potest esse, nisi unum. Nam si non est unum, plura erunt entia summe perfecta. Jam vero, si plura sunt, differant, necesse est, alioqui non essent plura. Illud vero in quo differrent, vel esset aliqua perfectio, vel aliqua imperfectio. Imperfectio esse non potest; repugnat enim, in Ente summe perfectio imperfectionem aliquam esse; non enim esset summe perfectum. Si autem differrent aliqua perfectione, jam uni eorum deesset aliqua perfectio, quae esset in alio, adeoque id cui perfectio deesset, non esset summe perfectum. Ens igitur summe perfectum non potest esse nisi unum. Deus ergo ita est summe unus, ut omnino repugnet dari plures Deos (2). Hanc demonstrationem urget Tertullianus (3): *Deus*, inquit, *si non unus est, non est . . . . Deum autem, ut sciatis unum esse debere, quare quid sit Deus, et non aliter invenies . . . . Deum summum esse magnum . . . . Quae erit jam conditio ipsius summi magni? nempe ut nihil illi adaequetur, idest, ut non sit aliud summum magnum, quia si fuerit, adaequabitur: et si adaequabitur, non erit jam summum magnum, eversa conditione, et (ut dixerim) lege, quae summo magno nihil sinit adaequari. Ergo unicum sit, necesse est, quod fuerit summum magnum, par non habendo, ne non sit summum magnum.*

1248. His addi potest naturae instinctus, quo homines etiam in mediis Gentilitatis erroribus Deum unum confitebantur. *Cum jurant*, inquit Lactantius (4), *et cum optant, et cum gratias agunt, non Jovem, aut deos multos, sed Deum nominant: adeo veritas ipsa, cogente natura, etiam ab invitis pectoribus erumpit.* Et Tertullianus (5): *Deum nominat, hoc solo quia proprie verus*

---

(1) §. 1226.
(2) S. Thomas loc. cit. et 1. p. q. 11. a. 3.
(3) L. 1. con. Marcionem c. 3.
(4) L. 2. Inst. c. 1.
(5) Apolog. c. 17.

hic unus Deus, bonus, et magnus. Et quod Deus dederit, omnium vox est. Judicem quoque contestatur illum, Deus videt, et Deo commendo, et Deus mihi reddet. O testimonium animae naturaliter Christianae!

1249. Ad primum respondet Prudentius (1).

Quid mihi tu ritus solitos Romane Senator
Obiectas? quum scita patrum, populique frequenter
Instabilis placiti sententia flexa novarit . . .?
Tempus est, ut jam sapiat divina, serenae
Mentis consilio, vivacius abita sollers
Quaerere, et aeternae tandem invigilare saluti.
Quamquam si tantum studium est, et cura vetusti
Moris, et a prisco placet haud discendere ritu
Extat in antiquis exemplum nobile libris,
Jam tunc diluvii sub tempore, vel prius, uni
Inservisse Deo gentem, quae prima recentes
Incoluit terras, vacuoque habitavit in orbe.

Nulla aetas falsitate conciliare auctoritatem potest.

1250. Ad secundum respondet S. Augustinus (2), propagationem Imperii Romani non falsis diis adscribendam esse, sed laudis cupiditati, et liberalitati pecuniarum; indeque factum esse, ut ceteras cupiditates Romani represserint; et Deus verus, quamvis eum non colerent, eorum auxerit imperium. Addimus vero ex S. Leone M. (3) id speciali Dei providentia effectum esse: nam *ut inenarrabilis gratiae per totum mundum diffunderetur effectus, Romanum regnum divina providentia praeparavit; cuius ad eos limites incrementa perducta sunt, quibus cunctarum undique gentium vicina, et contigua esset universitas. Disposito namque divinitus operi maxime congruebat, ut multa regna uno confoederarentur imperio, et cito pervios haberet populos praedicatio Generalis, quos unius teneret regimen civitatis.* Similia adversus Symmachum Prudentius scribit (4):

Vis dicam quae caussa tuos Romane labores
In tantum extulerit? quis gloria fortibus aucta
Sic cluat, impositis ut mundum fraenet habenis?
Discordes linguis populos, et dissona cultu
Regna volens sociare Deus, subjungier uni
Imperio, quicquid tractabile moribus esset,
Concordique jugo renitacula mollia ferre
Constituit, quo corda hominum conjuncta teneret

(1) Loc. cit. (2) Lib. 5. de Civ. c. 12.
(3) Ser. 82, al 80. In Nat. Apost, Petri, et Pauli. (4) Loc. cit.

Relligionis amor ; nec enim fit copula Christo
Digna , nisi implicitas societ mens unica gentes.

1251. Ad tertium respondemus, non ita rationem in operto esse, ut non possit veri Dei unitatem cognoscere, quam et ipsi Ethnici philosophi cognoverunt.

1252. Ad quartum jampridem responderat S. Augustinus (1), tres Personas Divinas esse unum Deum , quia sunt unius essentiae ; distinguuntur autem per relationes. Itaque *id quod Pater ad se est : Deus est quod ad Filium est, Pater est. Quod Filius ad seipsum est , Deus est : quod ad Patrem est , Filius est.* Etsi vero distinguantur Personae Divinae inter se, non tamen differunt : nam , ut advertit S. Thomas (2) , differentia est penes distinctionem formae, et naturae. In Divinis autem una est forma , dicente Apostolo ad Philip. 2. v. 6. de Christo : *qui cum in forma Dei esset*; et idcirco Personae Divinae non differunt inter se, quia unam habent essentiam ; distinguuntur vero, quia relative opponuntur : relationes autem , quamvis prout sunt unum , et idem cum Divina essentia , sint infinite perfectae , nihilominus qua relationes sunt , nullam explicant perfectionem ; sed solum respectum ; ideoque in Divinis una indivisibilis est summa perfectio. In aliis autem entibus id esse non potest : nam singula sunt creata , ideoque limitatae perfectionis, et distinctam numero naturam habent.

QUAESTIO XXVI.

De Divinis *attributis.*

1253. Infinita de Attributis Divinis dici possent, cum et ipsa sint infinita , et ipsemet Deus : nos autem duo tantum quaeremus, 1. sintne in Deo aliqua attributa ? 2. an aliqua ratione distinguantur?

ARTICULUS I.

Utrum in Deo sint aliqua Attributa.

1254. Attributa Dei sunt perfectiones in Deo existentes, quae nostro intelligendi modo, Divinam essentiam , veluti essentiales proprietates, consequuntur. Quaedam per *negationem* exprimuntur, ut infinitas , immutabilitas, immortalitas, etc. Quaedam per *affirmationem* , ut sapientia , bonitas , justitia. Non quod aliquod negativum sit in Deo , sed quia in hac vita non possumus aliter Deum cognoscere , quam per creaturas , removendo ab ipso omnes imperfectiones creaturarum, et earum perfectiones magis ac

(1) Tract. 29. in Joan.

(2) 1. p. q. 31 a. 2. ad 2.

magis extendendo, ita tamen ut numquam possimus quid Deus sit in seipso comprehendere, ut supra explicavimus (1).

1255. Praeterea attributorum Divinorum quaedam dicuntur *absoluta*, ut sapientia, bonitas, etc. quaedam *relativa* ad creaturas, ut esse Dominum, Creatorem, Legislatorem, etc. non quod in Deo sit aliqua relatio realis ad creaturas; sed secundum rationem tantum, quatenus creaturae referuntur ad ipsum. Haec autem posteriora attributa, nihil prohibet praedicari de Deo in tempore; cum enim relationes illae non sint realiter in Deo, sed tantum in Creaturis, nulla fit mutatio in Deo, cum denominatur Creator, Dominus, Legislator, etc. sed mutatio tantum fit in creaturis, quae realem relationem dicunt ad Deum (2): ideoque nullam adferunt Deo novam perfectionem, quam ab aeterno non habuerit; sed perfectio supra quam fundantur, absoluta est; quare hujusmodi attributa relativa, secundum rem non sunt in Deo, prout relativa sunt, sed sequuntur modum nostrum intelligendi; relationes enim illae non sunt in Deo secundum rem, ut S. Thomas advertit. (3).

1256. Hinc vero sequitur quod idem S. Thomas (4) recte animadvertit, cum scribit: *De nominibus, quae de Deo dicuntur negative, vel quae relationem ipsius ad creaturam significant, manifestum est, quod substantiam ejus nullo modo significant, sed remotionem alicujus ab ipso, vel relationem ejus ad alium, vel potius alicujus ad ipsum* Quae non ita intelligenda sunt, quasi nihil sit in Deo respondens ejusmodi nominibus; sed quia per ea quae negative dicimus de Deo, non possumus exprimere quaenam sit ejus substantia; per ea vero quae relationem significant, exprimimus potius ordinem creaturarum ad ipsum.

1257. Jam olim de attributis Dei positivis dixerat Rabbi Moyses, ut refert S. Thomas (5), universa nomina, quae de Deo affirmantur, inventa esse ad removendum aliquid a Deo, nec aliquid positivum in eo ponere. Alii vero haec ipsa nomina imposita esse dixerunt, non ad significandum aliquid positivum in Deo, sed ad significandam habitudinem ejus ad res creatas: ut si dicamus, Deus est bonus, significemus, Deum esse causam bonitatis in rebus. Ulterius progressus est Robinetus (6): nam impudenter statuit: *In Deo prorsus non sunt plura attributa.* Et rursus (7): *Deus non est neque bonus, neque sanctus:* Et insuper (8) loquens de voluntate, de sapientia, de intelligentia, de libertate, etc. ait:

(1) Tom. 1. §. 359. et in notis subjectis.

(2) Vide S. Thom. 1. p. q. 13. a. 7.

(3) In 1. d. 2. q. 1. a. 3.

(4) 1. p. q. 13. a. 2.

(5) Ibidem.

(6) *De la nat.* par. 15. c. 81. *Il n' y a point plusierus attributs en Dieu.*

(7) Ibidem c. 66. *Dieu n' est ni bon ni saint.*

(8) Ibidem c. 1. *Ces mêmes termes appliques á Dieu n' avoient aucun sens dans notre bouche.*

Haec verba Deo applicata, nullum in nostro ore praeseferunt sensum. Addit verro (1): *Audeo dicere, hos respectus nullum reale fundamentum in Deo habere, sed fingi a nobis: nec existere nisi in temeritate spiritus nostri, qui vult omnia suis subjicere luminibus.* Quod autem incredibile videtur, audet (2), Scripturam Sacram in suam detorquere sensum, scribens, *sententiam suam nihil habere, quod Scripturae Sanctae adversetur* (3).

1258. Videtur autem ita dicendum I. quia Deus est nobis omnino incomprehensibilis, cum sit infinitus. Est igitur ineffabilis, nec potest exprimi per aliquod nomen. Quidquid ergo Deo attribuimus, non est nisi ex imbecillitate mentis nostrae, nec revera existit in Deo, qui nihil habet humani.

1259. II. Nullam Deus habet earum perfectionum, quas suis operibus impertivit; perfectiones enim creaturarum sunt finitae, Deus autem est infinitus. Nec possunt esse in Deo modo infinito: nam incapaces sunt talis modi, cum sint finitae. Neque etiam possunt omnes uniri in una perfectione tantum; siquidem necessario distinguuntur inter se.

1260. III. Ideae, quas habemus, sapientiae, intelligentiae, bonitatis, justitiae, etc. omnes sunt finitae; illas enim accipimus a rebus creatis, quae finitae sunt. Nequeunt igitur sapientia, intelligentia, bonitas, justitia etc. esse infinitae, secundum ideas, quas habemus de iis per quae constituuntur. Est autem Deus omnino infinitus. Nequeunt igitur esse in Deo perfectiones illae, quae natura, et constitutione sunt finitae.

1261. IV. Non minus in Sacris Litteris Deus dicitur magnus, potens, immensus, sapiens, bonus, misericors, justus, etc. quam, sedere, surgere, ambulare, ascendere, descendere f quiescere, sedere, etc. Sed haec posteriora proprie non attribuuntur Deo, sed tantum per metaphoram. Ergo similiter et illa priora.

Prop. *In Deo revera sunt attributa, quae a nobis intelliguntur consequi Divinam essentiam*

1262. Demonst. Divina essentia est a se, infinite perfecta, ut dictum est (4). Debet igitur habere in se omnes omnino perfec-

---

(1) Ibidem c. 81. *J' ose dire que ces rapports n' ont point de fondament réel en Dieu, ainsi que nous nous le figurons; elles n' en ont que dans la temerité de notre esprit qui veut tout soumettre a ses lumieres.*

(2) Append. a la cinqu. par. *Où l' Auteur fait voir, que son sentiment n' a rien de contraire à l' Ecriture Sainte.*

(3) Dici vix potest quot verba Robinetus fundat, ut suos adstruat paralogismos. Postquam in 4. par. integrum caput 3. in ea re impendit, tomum secundum fere totum in eamdem confert, nihilque aliud facit quam semper eadem repetere usque ad nauseam. Ipsius autem sophismata non alia sunt, quam illa, quae breviter descripsimus, quaeque jam sibi objecerat, et dissolverat S. Thomas 1. p. q. 13,

(4) § 1226.

tiones, et quidem illas habere a se. Nam si non omnes perfectiones haberet, jam non esset summe perfecta. Si autem eas non haberet a se, haberet illas ab alio; ideoque nec esset ipsum Ens a se, nec esset summe perfecta; major enim perfectio est, perfectionem habere a se, quam eam ab alio accipere. Attributa autem Divina nihil aliud sunt, quam perfectiones, quae nostro intelligendi modo consequuntur Divinam essentiam, ut dictum est (1). Sunt igitur revera in Deo attributa, quae a nobis intelliguntur consequi Divinam essentiam (2).

1263. Ex qua demonstratione sequitur 1. Deum esse ens omnino *necessarium*: nam si tale non esset, vel esset contingens, vel haberet caussam suae necessitatis. Non ergo esset a se, sed ab alio; ideoque non esset Deus (3).

1264. Sequitur 2. Deum esse ens omnino *imparticipatum*; ut enim ait S Cyrillus (4): *Sui ipsius nihil est particeps, sed quod particeps est, ejus cujus est particeps habitudine quadam ad alium, particeps est.* Si ergo Deus esset ens participatum, non esset a se, sed ab eo cujus esset particeps; atque adeo Deus non esset (5).

1265. Sequitur 3. Deum esse *simplicissimum*, excludereque quamcumque compositionem, atque esse *purissimum actum*. Nam in quolibet composito est aliquid quod non est ipsum, quia singula componentia non sunt ipsum compositum: Deus autem est ipsum esse (6).

1266. Sequitur 4. in Deo nulla esse *accidentia*; haec enim cum subjecto, in quo sunt, compositionem faciunt (7).

1267. Sequitur 5. Deum non posse venire in *compositionem aliorum*; alioqui non esset purissimus actus (8).

1268. Sequitur 6. Deum non posse esse *corpus* (9), quodlibet enim corpus est compositum ex partibus: Deus autem omnem compositionem excludit, ut dictum est (10). Insuper nullum corpus potest esse summe perfectum: nam vel est vivens, vel non vivens. Certum est autem corpus vivens perfectius esse corpore non vivente. Corpus vero vivens non vivit, qua ratione corpus est, alio-

(1) § 1230. (2) Adeatur S. Thom. in 1. d. 2. q. 1. a. 2.

(3) Vid. S. Thom. q. 2. de pot. a. 1. (4) Dial. 7. de Trin.

(5) Vide S. Thom. l. 4. con. Gent. c. 17.

(6) Vide eumd. 1. p. q. 3. a. 7. et l. . con. Gen. c. 16. sqq.

(7) Conf. S. Thom. q. cit. a. 6.

(8) Hac vel una ratione conteritur Spinozae error affirmantis, omnia esse unam substantiam infinitis modis modificatam. Vide quae diximus Thom. 3. § 3. sqq. et S. Thom. q. cit. a. 8.

(9) Non modo antiqui Philosophi, qui nihil praeter sensibilia agnoscebant, posuerunt, Deum esse corporeum, sed in eodem errore versantur Mahometani. et versati olim fuerunt Antropomorphitae, qui humanam figuram Deo attribuebant. Quo errore nihil esse crassius poterat. (10) § 1265.

quin omnia corpora viverent. Vivit ergo per aliquid quod non est corpus. Hoc autem ipsum nobilius est corpore. Fieri ergo non potest, ut Deus sit corpus, cum sit a seipso summe perfectus (1).

1269. Sequitur 7. Deum esse *purissimum Spiritum*. Si enim talis non esset, vel esset corpus; quod esse non potest (2); vel compositionem faceret cum corpore: quod etiam repugnat, ut dictum est (3).

1270. Sequitur 8. Deum esse *infinitum*. Nam si finitus esset, posset esse aliquid eo perfectius, ideoque non esset summe perfectus. Finitum quoque terminis essentiae coercetur: quod autem coercetur terminis essentiae, non est ipsum esse (4).

1271. Sequitur 9. Deum esse omnino *immutabilem*. Si enim mutaretur, vel aliquid acquireret quo prius caruisset, vel aliquid amitteret quod prius habuisset. Utroque modo non esset summe perfectus (5).

1272. Sequitur 10. Deum esse *immensum:* Deus enim, cum sit ipsum esse, dat omnibus esse, atque ita dat, ut nullum sit instans in quo creaturae non conserventur in esse a Deo (6). Oportet ergo, ut Deus virtute sua sit in omnibus rebus. Virtus autem Dei est ipse Deus. Deus ergo est ubique, idest, immensus (7).

1273. Sequitur 11. Deum esse *aeternum*. Nam si aliquando Deus non fuisset, aut aliquando posset non esse, mutabilis esset, et non esset ipsum esse (8). Quare Tertullianus (9): *Quis*, ait, *alius Dei census, quam aeternitas?*

1274. Atque haec quidem de perfectionibus quae Deo attribuuntur, removendo ab ipso imperfectiones creaturarum. Superest, ut paucis agamus de creaturarum perfectionibus quae Deo attribuuntur, eas separando ab imperfectionibus, cum quibus conjunctae reperiuntur in creaturis.

1275. Itaque Deus est *prima* et *summa veritas*. Haec enim sequitur rationem entis. Quod igitur est primum, et summum ens, non potest non esse prima, et summa, et ipsa veritas (10).

1276. Deus est *intellectu* praeditus, et *sapiens*, et *omniscius*. Nam quid potest latere primam. et summam veritatem? Deum seipsum cognoscere, negabit nemo. Ut enim recte Alcinous (11):

---

(1) Vide S. Thom. 1, p. q. 3. a, 1.

(2) §. praeced.

(3) §. 1265.

(4) Confer. S. Thom. 1. p. q. 7. a. 1.

(5) Adeatur S. Thom. ib. q. 9. a. 1.

(6) S. Augustinus l. 4. de Gen. ad litt. c 12. „ Neque *inquit*, sicut structor aedium, cum fabricaverit abscedit atque illo cessante atque abscedente. stat opus eius; ita mundus vel ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen subtraxerit: et non ob aliud sumus in ipso, nisi quia id operatur.

(7) Lege S. Thom. loc. cit. q, 8.

(8) S. Thomas 1. p. q. 10. a. 2.

(9) L. adv. Hermog. c. 4.

(10) Vide S. Bernardum ser. 80. in Cant.

(11) De Doctr. Plat. c. 10.

Quoniam prima mens praestantissima est, necesse est, praestantissimum ei intelligibile propositum esse. Nihil autem seipsa praestantius habet. Seipsum vero Deus cognoscit quantum cognoscibilis est, ideoque se comprehendit: quod nulli intellectui creato convenire potest; quilibet enim intellectus creatus finitus est: Deus autem est infinitus (1). Quod vero Deus omnia alia a se cognoscat, nec quis potest negare; Deus enim omnia fecit. Ut autem inquit S. Augustinus (2), *non opinor*, (aliquem) *esse tam excordem*, *ut Deum quae non noverat*, *fecisse arbitretur* (3). Omnia autem Deus cognoscit unico actu, qui est ipse Deus, et cognoscit in sua essentia, in qua omnium rerum sunt ideae. In ipsum non cadit neque sensatio, neque imaginatio, neque memoria, cum si corporis expers. Nec etiam cadit abstractio, aut ratiocinatio, quae sunt conditiones intellectus humani.

1277. Deus est *summa bonitas*, et ipsa bonitas. Sicut enim est primum principium a nemine pendens, ita est ultimus finis ad nullum alium ordinabilis. Bonum autem, et finis convertuntur (4).

1278. Est in Deo *voluntas* perfectissima, qua seipsum amat, et creaturas: nam ex cognitione sequitur propensio in bonum. Cum ergo Deus seipsum, et creaturas cognoscat, sequitur ejus amor erga seipsum, et creaturas. Unico actu Deus vult omnia quae vult; et tamen, seipsum necessario amat; est enim summum bonum, nec alium finem ultimum potest habere, praeter seipsum. Creaturas vero amat (nisi enim eas amaret, utique non essent) sed amat liberrime propter se: nam Deus creaturis non indiget, cum in se sit ipsa bonitas; ideoque si creaturas producit, ita eas producit, ut absolute possit non producere (5). Ex omni autem aeternitate constituit omnia immutabili decreto.

1279. Deus est infinite *sanctus*; cum enim sit ipsa bonitas, et ipsa regula cujuscumque moralitatis, non potest non esse moraliter indefectibilis (6).

1280. Deus est summe *verax*: nam cum sit prima, et summa veritas, est norma, et regula cujuscumque veritatis. Non potest igitur neque falli, neque fallere (7).

1281. Deus est summe *misericors*, et *justus*; de suo misericors, de nostro justus, Tertullianus (8): *Accipe*, inquit, *et caussam, qui apud Deum meum discis tam optimum, quam et justum; de suo optimum, de nostro iustum. Nisi enim homo deliquisset, optimum solummodo Deum nosset, ex naturae proprie-*

---

(1) Vid. S. Thom. 1. p. q. 14. a. 2. sqq. (2) L. 5. de Gen. ad litt. c. 15.
(3) Vid. 9. S. Thom. loc. cit. (4) Conf. S. Thom. ib. q. 6. a. 1. sq.
(5) Adeatur idem S. Thom. l. 1. con. Gent. c. 44.
(6) Vid. S. Cyril. Alex. l. 3. in Julian.
(7) Conf. Clem. Alex. Strom. 6. (8) L. de Resur. Carn. c. 14.

tate; at nunc etiam iustum eum patitur, ex caussae suae necessitate; tamen et hoc ipso optimum, dum et iustum. Et bono enim iuvando, et malo puniendo iustitiam exhibens, utraque sententiam bono praestat: hinc vindicans istud, inde remunerans illud (1).

1282. Deus est *omnipotens;* potentia enim Divina est ipsamet Divina essentia; haec autem est infinita; igitur et Divina potentia se potest extendere ad infinita (2).

1283. Deus est summe *beatus*, et ipsa *beatitudo;* est enim summum bonum omnium bonorum aggregatione perfectum, ipseque ultimus finis, in cuius consequutione beatitudo consistit (3).

1284. Ut autem omnia Divina attributa complectamur, describimus verba S. Thomae (4): *Deus*, inquit, *qui est totum suum esse, habet esse secundum totam virtutem ipsius esse. Non potest ergo carere aliqua nobilitate, quae alicui rei conveniat. Sicut autem omnis nobilitas, et perfectio inest rei secundum quod est; ita omnis defectus inest ei, secundum quod aliqualiter non est. Deus autem sicut habet esse totaliter, ita ab eo totaliter absistit non esse, quia per modum, per quem aliquid habet esse, deficit a non esse. A Deo ergo omnis defectus absistit: Est igitur universaliter perfectus* (5).

1285. Animadvertendum est tamen, duo in rebus creatis genera esse perfectionum; quaedam sunt, quae in suo conceptu nullam imperfectionem involvunt, et eam quam habent, non ex sua ratione habent, sed quia reperiuntur in creaturis. Sic sapientia, bonitas, iustitia, sanctitas, etc. nullam in sua ratione imperfectionem praeseferunt, licet imperfectae sint, prout in hominibus inveniuntur. Hae vocantur perfectiones *simpliciter simplices.* Quaedam sunt, quae in propria ratione inperfectionem involvunt, nec ab ea separari possunt, quin destruatur earum essentia, sicuti est v. g. ratio corporis, figurae, extensionis, discursus, motus etc. Atque hae vocantur perfectiones *secundum quid simpli-*

---

(1) Vide. S. Thom. l. 1. con. Gen. c. 41.

(2) Conf. S. Thom. 1. p. q. 25 ar. 2.

(3) S. Thom. ib. q. 26. a. 1.

(4) L. 1. con. Gen. c. 28.

(5) Ex iis quae diximus, perspicue constat. omnia Divina attributa veluti profluere ab *Aseitate*. Sic igitur venimus in cognitionem cum essentiae, tum attributorum Dei. Ex iis quae in creaturis videmus, manifeste colligimus, debere dari unum primum Motorem omnino immotum, unamque primam Caussam omnino necessariam, eamque optimam, quae universa produxit, ordinavit, atquè disposuit, Ex quo autem is primus Motor, et haec prima Caussa est a se, inferimus, nullam ab ea perfectionem posse abesse; indeque colligimus Divina attributa. Praeclare S. Bernardus l. 5. de Consid. c. 6. ,, Si bonum, si magnum, si beatum, si sapientem, vel quicquid tale de Deo dixeris, in hoc verbo instauratur, quod est, *Est*. Nempe hoc est ei esse, quod haec omnia esse. Si et centum talia addas, non recessisti ab esse. Si ea dixeris, nihil addidisti; si non dixeris nihil minuisti . . . Quid item Deus? Sine quo nihil est. Tam nihil esse sine ipso, quam nec ipse sine se potest. Ipse sibi, ipse omnibus est. Ac per hoc quodammodo ipse solus est qui suum ipsius est. et omnium esse. ,,

ces. Priores sunt in Deo *formaliter*, idest, secundum propriam rationem; ideoque Deus absolute dicitur sapiens, bonus, justus, sanctus, etc. Posteriores sunt in Deo *eminenter* tantum, seclusis imperfectionibus, quas praeseferunt in proprio conceptu; et propterea Deus dici absolute non potest corporeus (1), figuratus, extensus, discursivus, motus etc.

1286. Praeterea animadvertendum est, aliquas Divinas perfectiones participari a creaturis posse, ut perfectio entis, substantiae, viventis, intelligentias, etc. illae videlicet, quae in sui ratione infinitatem non includunt. Aliquae vero Divinae perfectiones, quae scilicet in sui ratione includunt infinitatem, ut perfectio actus puri, primi principii, omnipotentis, etc. a creaturis participari non possunt; repugnat enim creaturis infinitas.

1287. Ad primum respondemus disting. illam Robineti propositionem, *Deus est a nobis omnino incomprehensibilis*. Nam si intelligat, Deum comprehendi a nobis non posse, idest, tantum cognosci, quantum cognoscibilis est, propositio ex dictis (2) vera est; sed inde tantummodo sequitur, Deum esse ineffabilem eo modo quo in seipso infinitus est: quod nemo negabit, nisi sit Anomaeus. Pari modo si intelligat, Deum nobis esse incomprehensibilem, quia in hoc statu viae non possumus cognoscere quid ipse est, propositionem concedimus; sed inde sequitur tantum, non posse nos in hac vita explicare quid sit Deus infinitus: quod omnes fatentur. Si autem intelligat, Deum nullo modo a nobis cognosci, ac nominari posse, quia est infinitus, propositio falsa est; etsi enim neque cognoscere, neque nominare possimus Deum infinitum, prout in seipso est; cognoscimus tamen ipsum esse infinitum, omnesque ejus perfectiones infinitas esse debere. Aliud est enim cognoscere quid sit infinitum, aliud cognoscere, infini-

(1) Haec ignorabat, seu verius contemnebat Joannes Clericus, cum Pneumat. sect. 3. c. 3. §. 17. scribebat; ,, Si quis quesierit, quare Deus a nobis potius Spiritus, quam Corpus vocetur, cum non minus habeat proprietates corporum, quam spirituum? Reponimus, omnium quidem entium proprietates in Deo esse, ideoque ad unum genus entium eum, accurate loquendo, magis referri, quam ad alterum non posse. Sed quoniam usus obtinuit, ut denominatio fiat a nobiliori parte, hoc est ab ea, cuius attributa, aut plura sunt, aut minoribus laborant defectibus, Deus merito spiritus potius, quam corpus dicitur. ,, Nemo qui accurate loquitur, nec vult a veritate recedere, affirmare potest, Deum non magis habere proprietates spirituum, quam corporum. Nòn est ex *usu* tantum, quod Deum dicimus spiritum potius, quam corpus. Est ex ipsa intrinseca notione spiritus, ex ipsa intrinseca notione corporis. Spiritus, qua spiritus est, nullam involvit imperfectionem; est enim substantia immaterialis per se subsistens. Deus autem magis quam ceteri spiritus, substantia est immaterialis per se subsistens; ideo de ipso proprie dicitur, quod sit spiritus. Corpus in propria ratione involvit imperfectionem materiae, extensionis in partes, inertiae, etc. ideoque proprie de Deo dici non potest quod sit corpus, aut quod habeat proprietates corporum, nisi tantum *eminenter*. Videtis. quam gravissime lapsus fuerit Clericus ob contemptas Scholae notiones.

(2) §. 1276.

tum esse, et quidquid ei competit, debere esse infinitum (1). Quid sit Deus infinitus, non cognoscimus in hoc statu viae, nec eum nominare possumus exprimendo quid sit; cognoscimus tamen ipsum esse, et esse a se, ideoque esse infinitum: hoc autem modo omnes perfectiones, quas ei attribuimus, dicimus esse infinitas, quamvis neque comprehendamus, neque cognoscamus quid sit infinitum, nisi tantum per negationem finis: quod non est cognocere ipsam naturam infiniti, quae non consistit in una tantum negatione (2). Quod ergo perfectiones Deo attribuimus, non est ex imbecillitate mentis nostrae; sed ex ipsa summa praestantia Diviuae naturae, quae cum sit summe perfecta, omnes omnino perfectiones complecti debet. Ex imbecillitate mentis nostrae est, quod non valeamus Deum comprehendere, neque cognoscere viribus naturae quid sit in se ipso. Sed illud prius est omnino impossibile; hoc posterius non requiritur, ut de Deo sciamus per negationem, quod est infinitus.

1288. Ad secundum negamus. Deum nullam habere earum perfectionum quae sunt in creaturis. Creaturae enim sunt effectus Dei, et effectus similiter Dei sunt omnes perfectiones in creaturis repertae; non enim illas a se ipsis habent. Omnis autem effectus contineri debet in virtute caussae, ut supra dictum est (3); si namque non contineretur, caussa virtute destitueretur producendi ipsum, ideoque non posset eum producere (4). Necesse igitur est, omnes perfectiones creaturarum vel *formaliter*, vel *eminenter* contineri in Deo. At Rubinetus: perfectiones, inquit, creaturarum sunt finitae. Jam dictum est (5), eas quae in sua ratione nullam involvunt imperfectionem, imperfectas esse non ex proprio conceptu, sed quia reperiuntur in creaturis. Sic ergo perfectiones *simpliciter simplices*, sunt quidem in creaturis finitae; at neque finitae, neque infinitae sunt ex propria ratione, sed

---

(1) Quot sunt res, quas manibus contrectamus, quarum naturam nescimus? An propterea earum existentiam negare licebit, et ea attributa, quae ipsis convenire debere cognoscimus? Disputatur hactenus de essentia corporum, in quonam posita sit. An ideo licebit in dubium revocare corporum existentiam, aut negare ea esse extensa, impenetrabilia, inertia etc.? Itaque Robineti argumentum nihil concludit.

(2) Sophisma iampridem viderat et dissolverat S. Thomas egregia doctrina, quam tradit 1. p. q. 13. a. 1. „ Voces, *inquit*, referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari. Ostensum est autem supra, quod Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam, sed cognoscitur a nobis ex creaturis secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae, et remotionis. Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis; non tamen ita quod nomen significans ipsum exprimat Divinam essentiam secundum quod est. „

(3) §. 167.

(4) S. Thomas in 1. d, 2. q. 1. ar. 2. *Quidquid*, ait, *est entitatis, et bonitatis in creaturis, totum est a Creatore: imperfectio autem non est ab ipso, sed accidit ex parte creaturarum, in quantum sunt ex nihilo . . . Unde oportet, quod omnes nobilitates omnium creaturarum inveniantur in Deo nobilissimo modo, et sine aliqua imperfectione.*

(5) §. 1285.

possunt esse finitae, vel infinitae. Sic sapientia in creaturis finita est, in Deo infinita. Nihil ergo prohibet, quominus ejusmodi perfectiones sint in Deo modo infinito, neque enim sunt incapaces talis modi, cum non sint finitae ex propria ratione, sed tantum prout reperiuntur in creaturis. Pari modo licet petant distingui realiter inter se, prout sunt in rebus creatis; non tamen petunt ex sui ratione esse realiter distinctas; haec enim distinctio non ingreditur earum constitutionem. Quare nihil impedit ne sint unum in Deo, et ipsamet ejus essentia; haec enim, cum sit infinita, omnes omnino perfectiones absque ulla reali distinctione in seipsa complectitur.

1289. Ad tertium respondemus, ideas sapientiae, justitiae, bonitatis, etc. quas habemus, finitas esse ex modo repraesentandi; at ex parte earumdem perfectionum quae repraesentantur, hae neque finitae sunt, neque infinitae perfectiones enim illae non sunt finitae, nisi prout in creaturis reperiuntur, cum finitas non sit de earum constitutione, ut dictum est (1). Attribuuntur autem Deo non ex parte modi quo repraesentantur in ideis; sic enim finitae sunt, Deus autem est infinitus; sed ex parte rei repraesentatae, quae in creaturis finita est, in Deo infinita (2). Et licet ideae illae accipiantur ex rebus creatis, quae finitae sunt; non tamen repraesentant res essentialiter ex natura sua finitas; et ideo proprie attribui possunt Deo, illas separando a finitate, quam habent in rebus creatis.

1290. Ad quartum responsio patet ex dictis (3): nam sedere, surgere, ambulare, etc. sunt perfectiones quae in propria ratione imperfectionem involvunt; et ideo non proprie, sed metaphorice tantum dicuntur de Deo. At potentia, bonitas, sapientia, etc. sunt perfectiones, quae in suo conceptu nullam involvunt imperfectionem; et ideo proprie attribuuntur Deo.

ARTICULUS II.

Utrum Divina Attributa distinguantur inter se, et a Divina essentia.

1291. Fuere olim Arabes quidam, qui posuerunt attributa Divina realiter distincta a Dei essentia, et quasi formas subjecto superinductas (4). Videtur etiam Gilbertus Porrectanus posuisse actualem distinctionem inter divina attributa (5), et inter relationes Divinas ab essentia (6). Gregorius autem Palamus (7) admisit lu-

(1) §. praec.
(2) Vid. S. Thom. 1. p. q. 13. a. 3.
(3) §. 1285.
(4) Ita refert Averroes 12 Metaph. com. 29.
(5) Vide S. Bernardum Ser. 80. in Cant.
(6) S. Thom. 1. p. q. 28. a. 2. et q. 8. de pot. a. 2.
(7) Conf. Allatius de Eccl. Occid. et Orien. perp. conf. l. 2. c. 17.

men quoddam a Deo procedens, quod increatum quidem esset, sed tamen quid diversum ab ipso Deo. Hinc vero Palamitae renovantes veterem Armenorum errorem (1) inferebant (2), beatos videre quidem gloriam Dei, sed Dei substantiam nullo modo videre posse (3). Scotistae porro distinctionem *formalem ex natura rei* inter Divina attributa constituunt, ut supra dictum est (4); quamquam Raynaudus (5) contendat, Scotum numquam hanc distinctionem admisisse inter Dei essentiam, et attributa invicem.

1292. E contra Eunomius, ut ex Nysseno habetur (6), dixit, attributa Divina nullo modo, ne cogitatione quidem distingui ab essentia, et inter se, sed dumtaxat nominetenus. In quem errorem declinasse videntur Okamus, ejusque discipuli affirmantes, attributa Divina aliud non esse, quam diversa nomina eamdem omnino rem significantia cum ordine ad diversos effectus; nullamque inter Divina attributa esse distinctionem cum fundamento in re, sed solum rationis, ut ajunt, *ratiocinantis*, nimirum ex parte solius intellectus nostri.

1293. Videtur autem dicendum I. Attributa Divina realiter distingui inter se, et ab essentia, quia quae pertinent ad diversas categorias, realiter distinguuntur. Sed essentia Dei, et attributa pertinent ad diversas categorias. Itaque realiter distinguuntur.

1294. II. Videntur attributa ne cogitatione quidem distingui: nam Deus est maxime unus, omnemque compositionem etiam rationis excludit. Esset autem compositus saltem ratione, si attri-

---

(1) Vide S. Gregorium M. l. 18. Moral. c. 37.

(2) Vide apud Allatium loc. cit. relationem Davidis Monachi de dissidio Barlaami, et Palamae.

(3) Orta fuit haec controversia ex nonnullis Patrum auctoritatibus circa lumen quod tribus Discipulis affulsit in Monte Thabor, cum Christo transfigurato, resplenduit facies ejus sicut sol. Putabat Palamas, hoc lumen fuisse increatum, nec tamen ipsam Deitatem. Barlaamus autem Calaber, et postea Episcopus Hieracensis, ei contradicebat; eaque de re Synodus habita Constantinopoli fuit, quamvis Allatius loc. cit. putet, nihil in ea Synodo de dogmate fuisse definitum. Ipse tamen Allatius damnans Palamae sententiam, mediam eligendam viam arbitratur, videlicet, lumen illud a Discipulis visum oculis corporeis in Monte Thabor, fuisse ipsam Christi Divinitatem, quae licet ex conditione naturae videri non possit oculis corporeis, videri tamen iis potest, si ad eminentiorem elevetur statum. Non est hic locus disputandi de hac re, de qua S. Thomas 1. par. q. 12. art. 3. ostendit, fieri nullo modo posse, ut oculi corporales eleventur ad Divinitatem videndam in seipsa; nam Deus omnino incorporeus contineri nequit intra sphaeram obiecti potentiae quae pendet ab organo corporeo. Certe quae profert Allatius ibid. sive de B. Virgine, sive de Beatis post resurrectionem elevatis ad videndam Divinitatem oculis corporeis, nihil probant; haec enim ipsa negamus; et si Allatius supponit ut certa, supponit id quod probare debuerat. Numquam autem probavit, neque probare poterat, oculos corporeos elevari posse ad videndam Deitatem in seipsa. Auctoritates autem Patrum probant dumtaxat, lumen illud quod Discipulis affulsit in Monte Thabor, fuisse a Divinitate Christi, non autem ipsam ejus Divinitatem. Vide Cyparissiotam Decad. 6. c. 4. sq.

(4) § 636. sqq.

(5) Theol. nat. dist. 6. n. 66.

(6) Orat. 12. cont. Eunomium. Idem constat ex S. Basilio l. 1. con. Eun. n. 8.

buta distinguerentur cogitatione inter se, et ab essentia. Nullo igitur modo distinguuntur.

1295. III Ea quae distinguuntur penes diversa connotata extrinseca, distinguuntur sola ratione *ratiocinante*. Sic autem distinguuntur Divina attributa invicem, et ab essentia: nam Divina essentia prout potest omnia efficere, dicitur omnipotentia; prout potest omnia cognoscere, dicitur sapientia, etc. Divina igitur attributa distinguuntur sola ratione *ratiocinante*.

Prop. I. *Inter Divina attributa invicem, et essentiam nulla est distinctio realis, neque actualis ante mentis nostrae operationem: II. sed ea distinguuntur inter se, et ab essentia tantum ratione cum fundamento in ipsa summa Dei perfectione.*

1296. Prob. 1. p. ratione S. Bernardi (1). Si Divina attributa essent realiter, sive actualiter ante mentis nostrae operationem, distincta inter se, et ab essentia, tot essent dii, quot attributa: nam quodlibet, utpote Divinum, deberet esse Deus. Imo, ut ipsemet S. Bernardus observat (2), id quo Deus esset Deus, majus esset ipso Deo; et magnitudo, bonitas, et sapientia, quibus Deus dicitur magnus, et bonus, et sapiens, essent quid majus, et melius ipso Deo: nam sine eis non esset neque magnus, neque bonus, neque sapiens. Destrueretur etiam Divina simplicitas: nam quomodo simplex, in quo multiplices, imo infinitae essent perfectiones realiter, vel actualiter distinctae? Merito igitur in Concilio Remensi ab Eugenio III. celebrato, anno 1148. damnatus Gilberti error fuit, definitumque in Fidei Symbolo (3): *Credimus, et confitemur simplicem naturam Divinitatis esse Deum, nec aliquo sensu catholico posse negari, quin Divinitas sit Deus, et Deus Divinitas. Sicubi vero dicitur: Dominum sapientia sapien-*

(1) L. 5. de consider. c. 7. „ Multa *inquit*, dicuntur esse in Deo, et quidem sane, catholiceque, sed multa unum. Alioquin si diversa putemus, non quaternitatem habemus, sed centenitatem. Verbi caussa, dicimus magnum, et bonum, justum, et innumera talia: sed nisi omnia unum in Deo, et cum Deo consideres, habebis multiplicem Deum „. Sane quod est increatum Deus est; attributa autem illa essent increata; nihil enim creatum potest esse Deo intrinsecum. Totidem ergo essent dii, quot attributa.

(2) Ser. 80 in Cant., *Magnitudine* ait, *dico magnum, sed quae ipse est, ne majus aliquid Deo ponam; et bonitate fateor bonum, sed non alia, quam quae ipse est ne melius ipso aliquid videar invenisse: et de ceteris in hunc modum.* Prolata autem S. Augustini sententia, quem vocat validissimum malleum haereticorum, addit: *Si quid itaque de Deo proprie dici possit, rectius congruentiusque dicitur, Deus est magnitudo, bonitas, iustitia, sapientia, quam Deus est magnus, bonus, iustus, aut sapiens.* Lege quae ibidem sequuntur.

(3) Tom. 10. Concil. Collect. Labbei, edit. Paris. an. 1671. pag. 1108. Fuit Gilbertus Porrectanus Episcopus Pictaviensis; errorem tamen suum eiuravit.

tem, magnitudine magnum, Divinitate Deum esse, et alia hujusmodi: credimus, non nisi ea sapientia, quae est ipse Deus, sapientem esse; non nisi ea magnitudine, quae est ipse Deus, magnum esse; non nisi ea aeternitate, quae est ipse Deus, aeternum esse; nonnisi ea unitate unum, quae est ipse; nonnisi ea Divinitate Deum, quae est ipse: idest, seipso sapientem, magnum, aeternum, unum, Deum. Quod ipsum in Concilio Lateranensi IV. sub Innocentio III. cap. *Firmiter* fuit definitum.

1297. Praeterea, ut S. Thomas (1) apposite arguit, omnes perfectiones omnium creaturarum inveniri debent in Deo; ipse enim est caussa cujuscumque entitatis, et bonitatis in creaturis, quae nihil habent a seipsis, ut dictum est (2). Caussa autem alicujus rei illam praehabet excellentius, et nobilius. Oportet ergo, ut perfectiones omnium creaturarum sint in Deo perfectissimo modo, et absque ulla imperfectione; omnis enim imperfectio longissime abest a Deo, qui est summe perfectus. Quae igitur in creaturis sunt diversa, et realiter, atque actualiter distincta, in Deo propter summam simplicitatem debent esse omnino unum re, et actu. *Sic ergo dicendum est*, concludit Angelicus, *quod in Deo est sapientia, bonitas, et hujusmodi, quorum quodlibet est ipsa Divina essentia, et ita omnia sunt unum re.*

1298. Prob. 2. p. ex S. Basilio (3) adversus Eunomium. Si Dei attributa tantum nomine tenus distinguerentur, una esset ratio significata per diversa nomina, ut in iis quae diversis nominibus appellantur. Qui ergo Deum immutabilem diceret, idem significaret ac ingenitum; qui audiret Deum indivisibilem, conciperet Deum creatorem; qui sapientem cogitaret, cogitaret ut bonum. Haec autem absurda sunt: nam diversi sunt conceptus Dei immutabilis, ingeniti, sapientis, boni. Non ergo Divina attributa solis nominibus distinguuntur. Quae quidem S. Basilii ratio non solum urget Eunomianos, verum etiam Nominales. Hi enim vel diversis nominibus, quibus Divina attributa significantur, diver-

---

(1) In 1. d. 2. q. 1. a. 2. (2) §. 1227.

(3) L. 1. con. Eun. n. 8., „ Si omnia haec, *inquit*, ad unum significatum tendunt; necesse omnino est, ut nomina idem inter se valeant, quemadmodum sit in iis qui multis nominibus appellantur: sicut cum eumdem dicimus Simonem, et Petrum, et Cepham. Quare qui audierit immutabilitatem Dei, deveniet ad ingenerationem: item qui audierit indivisibilem esse, ad creandi facultatem deferetur. Ec quid hac confusione fieri possit absurdius? Si quis videlicet adempto proprio uniuscujusque nominis significatu, tum communi usui, tum Spiritus doctrinae repugnet. „ Idipsum docet S. Thomas I. p. q. 13. a. 4. et in I. d. 2. q. 1. a. 2. „ Quia *inquit*, unumquodque eorum est in Deo secundum sui verissimam rationem, et ratio sapientiae non est ratio bonitatis, inquantum hujusmodi, relinquitur, quod sunt diversa ratione, non tantum ex parte ipsius ratiocinantis, sed ex proprietate ipsius rei: et inde est, quod ipse non est caussa rerum omnino aequivoca, cum secundum formam suam producat effectus non univoce, sed analogice, sicut a sua sapientia derivatur omnis sapientia, et ita de aliis attributis . . . nec idem omnino significatur per unum, et per aliud, sicut idem significatur per nomina synonima.

sum nominis significatum tribuebant, vel idem omnino cum sola nomininum diversitate. Si hoc posterius, in Eunomianorum incidebant errorem, quem S. Basilius reprobat. Si prius: ergo jam fatebantur, diversis illis nominibus non eamdem omnino rem, idemque significatum exprimi; ideoque distinctionem non esse omnino rationis *ratiocinantis*, absque ullo in Deo fundamento.

1299. Quia vero Nominales ad ordinem confugiebant ejusdem rei ad diversos effectus; hoc eorum effugium jam eluserat S. Thomas (1): *Quidam*, ait, *dicunt, quod ista attributa non differunt, nisi penes connotata in creaturis: quod non potest esse; tum quia caussa non habet aliquid ab effectu, sed e converso; unde Deus non dicitur sapiens, quia ab eo est sapientia, sed potius res creata dicitur sapiens, inquantum imitatur Divinam sapientiam. Tum quia ab aeterno creaturis non existentibus, etiamsi numquam futurae fuissent, fuit verum dicere, quod est sapiens, bonus, et hujusmodi.* Attributa igitur Divina non distinguuntur solum per effectus, quos connotant, sed aliqua ratione differunt inter se, et ab essentia.

1300. Ut autem totam hanc rem, ex qua universa pendent quae de Deo in Theologia cum naturali, tum revelata dicuntur (2), ut idem S. Thomas animadvertit (3), diligentius explicemus, discribemus quae ipsemet Angelicus eam versans, verissime, ac profundissime docet. Itaque in eo articulo, in quo quaerit, *utrum pluralitas rationum, quibus attributa differunt, sit tantum in intellectu, vel etiam in Deo*, quatuor expendi debere, monet, 1. quid sit ratio, qua dicuntur attributa differre? 2. quomodo ratio dicatur in re aliqua esse, vel non esse? 3. an hae rationes diversae attributorum sint in Deo? 4. an earum pluralitas sit tantum ex parte intellectus nostri.

1301. Ad primum quod pertinet, docet, rationem, de qua agitur, nihil esse aliud, quam *id quod apprehendit intellectus de significatione alicuius nominis*, v. g. *ratio sapientiae quae de Deo dicitur, est id quod concipitur de significatione hujus nominis.* Hinc vero ait patere secundum, scilicet, *qualiter ratio dicatur esse in re*; nempe, *in quantum in re extra animam est aliquid quod respondet conceptioni animae, sicut significatum signo.* Advertit porro, conceptionem intellectus nostri tripliciter se habere ad rem, quae est extra animam, 1. cum id quod intellectus concipit, est similitudo rei existentis extra animam: ut id quod concipitur de hoc nomine homo; *et talis conceptio intellectus habet fundamentum in re immediate, inquantum res ipsa ex sua conformitate ad intellectum, facit quod intellectus sit verus, et*

---

(1) In 1. d. 2. q. 1. a. 2.

(2) Tota doctrina de Mysteriis SS. Trinitatis, Incarnationis Filii Dei, Praedestinationis, etc. per has rationes explicatur. (3) Loc. cit. a. 3.

quod nomen significans illum intellectum, proprie de re dicatur. 2. cum id quod significat nomen, non est similitudo rei existentis extra animam, sed est aliquid consequens ex modo intelligendi rem quae est extra animam; ut cum intellectus considerat animal tamquam genus. Hoc autem nominis significatum non habet proximum fundamentum in re, sed in ipso intellectu considerante, licet remotum fundamentum sit res ipsa; ex quo enim plura conveniunt in re significata per nomen animal, intellectus concipit animal ut genus. 3. cum id quod significatur per nomen, nullum habet fundamentum in re, ut est conceptio chimerae.

1302. Tertium quaesitum expendens S. Doctor, docet, *rationes attributorum vere esse in Deo:* nam licet res creatae, a quibus imponuntur nomina attributorum, non sint in Deo, prout sunt extra Deum, v. g. sapientia prout est quaedam animi qualitas; nihilominus perfectiones rerum creatarum, a quibus nomina imponuntur, revera sunt in Deo: nam in Deo praeminenter existit quidquid perfectionis in creaturis est; quae quidem eminentia attenditur, et quoad universalitatem, quia in Deo adunantur omnes perfectiones, quae in nulla creaturarum omnes simul adunantur; et quoad plenitudinem, quia in Deo sunt perfectiones omnes absque ullo defectu; et quoad unitatem, quia ea quae in creaturis diversa sunt, in Deo sunt unum (1). Itaque conceptus attributorum, quae intellectus noster concipit in Deo, sunt verae similitudines rei, quae Deus est, quamvis deficientes, et non plenae: ideoque ejusmodi rationes habent fundamentum proximum in re quae Deus est, atque adeo quidquid sapientiam v. g. consequitur, prout sapientia est, vere, et proprie convenit Deo.

1303. De quarto quaesito ita peregregie S. Thomas: ,, Ista ,, pluralitas rationum contingit ex hoc, quod res quae Deus est, ,, superat intellectum nostrum. Intellectus enim noster non potest ,, una conceptione diversos modos perfectionis accipere, tum quia ,, ex creaturis cognitionem accipit, in quibus sunt diversi modi ,, perfectionum secundum diversas formas; tum quia hoc quod ,, in Deo est unum, et simplex, plurificatur in intellectu nostro, ,, etiamsi immediate a Deo reciperet; sicut multiplicatur proces- ,, sio suae bonitatis in aliis creaturis. Unde cum secundum unam, ,, et eamdem rem sit omnibus modis perfectus, una conceptione ,, non potest (intellectus noster) integre perfectionem ejus ap- ,, prehendere, et per consequens nec nominare; et ideo oportet, ,, quod diversas conceptiones de eo habeat, quae sunt diversae ,, rationes; et quod diversa nomina imponat significantia rationes ,, illas: unde nomina illa non sunt synonima, in quantum si- ,, gnificant rationes diversas. Si autem intellectus noster Deum ,, per seipsum videret, illi rationi posset imponere nomen unum:

(1) Haec est explicatio S. Anselmi Monolog. c. 3.

„ quod erit in Patria; et idcirco dicitur Zach. ult. (v. 9.) *In* „ *die illa erit Dominus unus, et erit nomen ejus unum.* Illud „ autem nomen unum non significaret bonitatem tantum, nec sa- „ pientiam tantum, aut aliquid hujusmodi; sed significata om- „ nium istorum includeret. Sed tamen si intellectus videns Deum „ per essentiam, imponeret nomen rei, quam videret, et nomi- „ naret mediante conceptione, quam de ea habet, oporteret adhuc, „ quod imponeret plura nomina, quia impossibile est, quod con- „ ceptio intellectus creati repraesentet totam perfectionem Divi- „ nae essentiae: unde de una re visa diversas conceptiones for- „ maret, et diversa nomina imponeret, sicut etiam Chrysostomus „ dicit, quod Angeli laudant Deum, quidam ut majestatem, qui- „ dam ut bonitatem, et sic de aliis, in signum quod ipsum non „ vident visione comprehendente; sed conceptio perfecte reprae- „ sentans eum, est Verbum increatum, et ideo est unum tantum. „ Sic ergo patet, quod pluralitas nominum venit ex hoc, quod „ ipse Deus intellectum nostrum excedit. Quod autem Deus ex- „ cedit intellectum nostrum est ex parte ipsius Dei, propter ple- „ nitudinem perfectionis eius, et ex parte intellectus nostri, qui „ deficienter se habet ad eam comprehendendam; unde patet, quod „ pluralitas istarum rationum non tantum est ex parte intellectus „ nostri, sed ex parte ipsius Dei, in quantum sua perfectio su- „ perat unamquamque conceptionem nostri intellectus; et ideo „ pluralitati istarum rationum respondet aliquid in re quae Deus „ est, non quidem pluralitas rei, sed plena perfectio, ex qua „ contingit, ut omnes istae conceptiones ei aptentur „. Tam egregiae, perspicuaeque doctrinae in re altissima, piaculum esset, quidpiam addere.

1204. Ad primum respondemus, categorias in Deo nullum habere locum, ut supra dictum est (1). In Deo essentia, et attributa sunt realiter una ejus substantia. (2).

1305. Ad secundum dicimus, nullam ex pluralitate attributorum sequi in Deo compositionem etiam rationis: nam compositio nulla est, nisi componentia excludant sese invicem, seu unum non includat aliud: nam si includat, jam nulla est compositio. Attributa autem Divina includunt sese mutuo, et essentiam (3);

---

(1) Tom. I. §. 497. sqq.

(2) S. Augustinus l. 15. de Trin. c. 5. „ Si dicamus, *ait*, aeternus, immortalis, incorruptibilis, immutabilis, vivus, sapiens, potens, speciosus, iustus, bonus, beatus, spiritus, horum omnium novissimum quod posui, quasi tantummodo videtur significare substantiam, ceterae vero huius substantiae qualitates. Sed non ita est in illa ineffabili, simplicique natura. Quidquid enim secundum qualitates illic dici videtur, secundum substantiam, vel essentiam est intelligendum. Absit enim, ut spiritus secundum substantiam dicatur Deus, et bonus secundum qualitatem, sed utrumque secundum substantiam. „

(3) Haec inclusio unius attributi in alio est omnino essentialis; quare cum Dei sapientiam concipio includo bonitatem; et cum concipio iustitiam includo misericordiam,

sunt enim unus Deus (1).

1306. Ad tertium responsio patet ex dictis (2). Additque S. Thomas (3): *Qui dixerunt, quod pluralitas ista est tantum ex parte intellectus nostri, vel ex parte effectuum, quodammodo verum dixerunt, et quodammodo non. Si enim hoc referatur ad caussam multiplicationis, sic verum dicunt, quod est ex parte intellectus nostri, et effectum quodammodo; ex eo quod intellectus noster non potest concipere Divinam perfectionem una conceptione, sed pluribus; cuius una ratio est ex hoc quod est assuefactus ad res creatas. Si autem referatur ad modum quo ipse rationes attribuuntur Deo, falsum dicunt. Non enim ex hoc quod bona facit, vel quia ad modum bonorum se habet, bonus est; sed quia bonus est, ideo bona facit, et alia participando ejus bonitatem, ad modum eius se habent; unde si nullam creaturam fecisset, nec facturus esset, ipse in se talis esset, ut posset vere considerari secundum omnes istas conceptiones, quas habet nunc intellectus noster ipsum considerando* (4).

QUAESTIO XXVII.

De Divina Providentia.

1307. In Divina Providentia omnia splendent Dei attributa; infinitas, quia ad universa se extendit; immutabilitas, quia mu-

---

et contra, sicque de reliquis: nam si unum attributum conciperem ut excludens aliud, iam non conciperem ea ut Divina, in Deo enim omnia absoluta sunt unum. Quo sensu aiebat S. Augustinus q. 29. in Josue: *Quisquis talem cogitat Deum, qualis non est Deus, alienum Deum utique, et falsum in cogitatione portat.* Igitur cum dico sapientiam Dei, non explico eius bonitatem; et cum dico iustitiam, non explico misericordiam; licet sapientia Divina non concipiatur a me ut excludens bonitatem; neque iustitia ut excludens misericordiam. S. Anselmus Monolog. c. 16. *Illa*, inquit, *summa essentia non sic est aliquid ut illud idem secundum aliam considerationem non sit; quia quidquid aliquo modo essentialiter est, hoc est, totum quod ipsa est.* Dari ergo non potest perfecta praecisio unius Divini attributi ab aliis, et ab essentia. Vide Nyssenum Orat. 12. con. Eunom. et S. Thomam loc cit. a. 2. ad 1. et 1. p. q. 13. a. 4. ad. 3.

(1) Duplici exemplo id magis explicat S. Thomas. l. 1. con. Gen. c. 31. quorum alterum est petitum ab intellectu; qui „ quanto fuerit altior, tanto aliquo uno plura cognoscere potest, ad quae cognoscenda intellectus inferior non pertingit, nisi per multa. „ Alterum ex Potestate regia, quae „ ad omnia illa extenditur, ad quae diversae sub ipsa potestates ordinem habent. Sic igitur et Deus per unum simplex suum esse omnimodam perfectionem continet, quam res aliae per quaedam diversa consequuntur, imo multo maiorem.

(2) §. 1299. (3) In 1. d. 2. q. 1. ad 3

(4) *Et sic patet* (concludit S. Thomas ibid.) *quod pluralitas istorum nominum non tantum est ex parte intellectus nostri formantis diversas conceptiones de Deo, quae dicuntur diversae rationes, ut ex dictis patet; sed ex parte ipsius Dei, in quantum scilicet est aliquid in Deo correspondens omnibus istis conceptionibus, scilicet plena, et omnimoda ipsius perfectio, secundum quam contingit, quod quodlibet nominum significantium istas conceptiones de Deo, vere, et proprie dicitur, non autem ita quod aliqua diversitas, vel multiplicitas ponatur in re quae Deus est, ratione istorum attributorum.*

tat opera, non consilia; aeternitas, quia est supra omne tempus; immensitas, quia omnibus adest; bonitas, quia omnibus se communicat; sapientia, quia omnia disponit, etc. Providentiam ergo Divinam defendentes adversus impios, unico tantum articulo ea quae dicenda sunt, complectemur.

ARTICULUS UNICUS.

Utrum in Deo Providentia sit.

1308. Rem *hanc esse omnium quaesitu maximam*, dixit Boetius (1); ac merito quidem: nam idem est, Deum credere improvidum, ac Deum negare. *Deum enim non negans*, inquit Tertullianus (2), *confitetur et providum*. Est autem Providentia, ut idem Boetius ait (3), *Divina ratio in summo omnium Principe constituta, quae omnia disponit.*

1309. Stupidos, ac caecos omnino esse, qui Dei Providentiam negant, non secus ac athei, jure pronunciavit Plotinus (4). Nihilominus praeter atheos, deistae sunt, qui licet Deum non negent, negant tamen, ullam habere Deum sive humanarum, sive aliarum rerum procurationem. Ad hos accedebant illi, qui Jobi 22. v. 14. dicebant. *Nubes latibulum eius, nec nostra considerat, et circa cardines caeli perambulat;* quia videlicet, ut S. Thomas exponit (5), putabant, Divina Providentia haec inferiora non regi, sed solum caelestia, quorum ordo perseverat indeficiens. Hostes etiam Providentiae sunt, qui omnia evenire ajunt vel casu, vel ex fatali necessitate; ubi enim regnat tantum casus, et fatum, nullus Providentiae esse locus potest. Itaque atheistae, deistae, fatalistae, uno facto agmine, in Dei Providentiam insurgere audent; quibus favere Voltairius (6) in deliciis habuit.

1310. Praecipuae osorum Providentiae objectiones hae sunt I. Providentia videtur pugnare cum Dei bonitate, et amore erga creaturas; qui enim is amor, qui summus foret, posset tantum inter homines inaequalitate sortis inducere, ut alii sint divites, et undique felices; alii miseri, et undique afflicti; alii praesint, alii subsint? qui ferre posset, ut inter ipsos infantes, alii praematura morte surripiantur; alii futuri scelestissimi serventur in vita?

1311. II. Videtur etiam pugnare cum justitia: nam quaenam justitia patitur, ut bonis adversa accidant, paupertas, exilium, persequutio, infirmitates, mors; mali vero sint aucti divitiis, honoribus, potentia, beneque valeant, et in longam aetatem vitam

---

(1) L. 4. de consolat. prosa 6. (2) L. 2. con. Marcion. c. 24.
(3) Loc. cit. (4) Enn. 2. l. 9. c. 16. (5) Ibid. lect. 1.
(6) In libello inscripto *le Roman de l' Hermite.*

protrahant (1)? Haec considerans Jeremias c. 12. v. 1. aiebat: *Quare via impiorum prosperatur? bene est omnibus, qui praevaricantur, et iniuste agunt?*

1312. III. Si Deus operibus a se productis providet; cur tam inconstantes experimur tempestates, et ventos, tam frequentes grandines, et turbines, et nimbos, et fulmina, et terraemotus (2)? Cur tot monstra, et defectus in natura? Cur tot animalia fera, et noxia? Cur tot mala etiam moralia contingunt (3)?

1313. IV. Si Deus providet rebus, vel ab aeterno providentiam exercuit, vel tantum in tempore. Si ab aeterno; mundus igitur ab aeterno fuit: quod falsum est. Si in tempore; Deus igitur mutatus fuit (4); quod in Deum non cadit.

1314. V. Praeterea. Si Deus omnia ordinavit, *ante ordinationem totius, aut dormiebat, aut vigilabat: Si dormiebat, a seculo mortuum fuisse necesse est. Sempiternus enim somnus mors est; Deus autem nec somni, nec mortis particeps est. Sin vero vigilabat, aut perfectam beatitudinem habuit, aut mancam, atque imperfectam. Si perfectam, nullius rei indigebat, quare nec ad novam rerum productionem descendisse ipsum verisimile est. Sin autem manca beatitudo affuerat, quomodo vere dici Deus potest, cui quidquam abfuisse conceditur* (5)?

1315. VI. Insuper admissa Dei Providentia; actum est de humana libertate. Nam si in nostra potestate est aliud facere quam Divina Providentia constituit, erit in nostra potestate frustrari Dei decreta. Si autem haec frustrari nullo modo possumus; igitur nulla est in nobis libertas. Nulla quoque erit contingentia, nullus casus, sed omnia ita erunt, ut non possint non esse, nec aliter esse (6).

1316. VII. Denique quot curis Deus esset obnoxius, si omnium rerum procurationem haberet? Et nonne esset contra ejus summam majestatem curare res etiam minimas, ac vilissimas? Non ita Principes terrae, qui minora negotia inferioribus ministris agenda relinquunt (7).

Prop. *In Deo est perfectissima Providentia, ad omnes, et singulas res sese extendens.*

1317. I. Demonstr. ex S. Thoma (8). Si Deus non omnium, et singularum rerum providentiam haberet, hoc esset, vel quia

---

(1) Hoc argumentum ex Epicuro, et Lucretio sibi objicit Lactantius l. 3. Instit. c. 17. objiciebatque Cotta apud Tull. l. 2. de nat. deor.

(2) Ita objiciebat Caecilius apud Minutium n. 6.

(3) Apud Lactantium l. de ira Dei, c. 13.

(4) Erat haec objectio Caecilii apud Minutium n. 13.

(5) Haec refert Eusebius l. 14. Praepar. c. 6. ex Plutarco l. 1. de Plac. c. 7.

(6) Ita objiciebat Tullius l. 2. de divin. et refertur a S. August. l. 5. de Civ. c. 9.

(7) Apud Tullium l. 1. de nat. deor.

(8) L. 3. con. Gen. c. 75.

eas non cognosceret vel quia non posset eas gubernare, vel quia nollet, vel quia res capaces gubernationis non essent. Dici autem non potest, Deum non cognoscere res, quas creavit: nam quomodo eas creasset, nisi cognovisset? quomodo esset omniscius, si quae res eum laterent? Nec dici potest, ipsum non posse earum curam gerere; est enim ejus potentia infinita. Similiter nec potest dici, nolle eum illas gubernare: nam ejus voluntas est omnis boni, cum sit ipsa bonitas: bonum autem eorum quae gubernantur, in ordine gubernationis maxime consistit. Non sunt autem res creatae incapaces gubernationis; reipsa enim ordinantur ad invicem, earumque multae gubernantur etiam humanae rationis industria, ut homines, et bruta. Deus igitur omnibus, et singulis rebus providet, earumque gerit curam (1).

1318. II. Demonstr. ex eodem S. Thoma (2). Omnes caussae curam habent eorum, quae producunt; sicut animalia naturaliter nutriunt foetus suos. Est autem Deus omnium, et singularum rerum caussa, ut demonstratum est (3). Omnibus igitur, et singulis rebus providet (4).

1319. III. Demonstr. ex eodem S. Thoma (5). Omnes res ordinantur ad suos fines, estque inter eas nexus plane mirabilis, ita ut una alteri inserviat, et ex omnibus apte connexis consurgat Universi pulchritudo. In hac autem ordinatione, sive dispositione rerum providentia consistit, ut dictum est (6). Deus igitur omnibus rebus providet (7). Et sane, inquit Chrysostomus

---

(1) Versat hanc rationem Balbus apud Tullium l. 2. de nat. deor.

(2) Loc. cit. (3) § 1174.

(4) S. Ambrosius l. 1. de offic. c. 13. „ Quis, *inquit*, operator negligat operis sui curam? Quis deserat, et destituat quod ipse condendum putavit? Si injuria est regere, non est major injuria fecisse; cum aliquid non fecisse nulla injustitia sit, non curare quod feceris, summa inclementia? „ Auctor Carm. de Provid. inter Opera S. Prosperi:

Omnem autem hanc molem mundi qui condidit, ipse
Et regit, utque nihil non ortum sumpsit ab illo;
Sic nihil est, quo stare queat, factore remoto.

Vide etiam Salvianum l. 4. de Dei jud. et provid. et Damascenum l. 2. de Fide, c. 29.

(5) Loc. cit. c. 64.

(6) § 1308.

(7) Laudatus Auctor Carm. de Provid. sic adversus Epicureos.

Dic age, qui nullis Domini moderantis habenis
Humanas res ire putas, quid ab ordine cessat
Naturae? quae bella movent elementa? quid usquam
Dissidet a prisco divisum foedere rerum?
Sic interjecta solis revocatur in ortum
Nocte dies: idem est Lunae, astrorumque recursus;
Et relegunt notas subeuntia tempora metas.
Non aliter venti spirant, ita nubibus imber
Laeta negant, servantque genus trudentia flores
Semina quaeque suum; nec abest ab origine rerum
Ordo manens, iisdem subsistunt omnia caussis.

(1) *Si navigium sine gubernatore non persisteret, sed facile submergeretur; quomodo subsisteret mundus tantum temporis, gubernatore nemine?* Eadem similitudine utens Theodoretus (2): *Qui,* ait, *Providentiae habenis fidem dare nolunt, et mundum hunc, qui caelo, et terra constat, sine auriga gubernatore, tanta cum consonantia, et ordine ferri, nimium imprudenter sibi persuaserunt; perinde mihi facere videntur, ac si quis in navi sedens, pontumque traiiciens, gubernatorem quidem clavum tenere, et gubernacula, prout opus est, movere videat . . . . . interim tamen manifeste mendax veritatem oppugnare studens, gubernatorem puppi insistere neget; tum ipsam navim nec remis instructam esse, nec clavi motu dirigi, sed sua sponte ferri, et per se fluctuum procellas superare, cumque ventorum incursionibus decertare dicat . . . Hi enim cum palam, et luce clarius omnium rerum Dominum, mundum, quem condidit; gubernare, et omnia convenienter, et justo ordine deducere, et movere videant, simulque in omnibus quae fiunt, convenientem proportionem, ac tum in tota mundi machina pulchritudinem, usumque commodum: tum in singulis hujus partibus utraque haec evidenter apparere cernant, volentes tamen caecutiunt, imo videntibus oculis imprudentiam suam produnt. Et cum Providentiae munera quotidie percipiant; illa ipsa tamen quae percipiunt, conviciis lacerant,* etc.

1320. Denique idipsum probatur ex maximis absurdis, quae sequuntur, negata Providentia. Nam I. omnis Religio evertitur; ut enim Lactantius (3): *Si Deus nihil umquam boni tribuit, si colentis obsequio nullam gratiam refert, quid tam vanum, tam stultum, quam templa aedificare, sacrificia facere, dona conferre rem familiarem minuere, ut, nihil assequamur?* Et quia posset aliquis dicere, naturam excellentem honorari oportere, respondet Lactantius; *Quis honos deberi potest nihil curanti, et ingrato? Quid dicam, propitius sit? esse enim propitius potest nemini. Quid contemptus dici potuit in Deum?*

1321. II. Evertitur omnis virtus, et honestas. Nam sublata Providentia, nullus remanet retributioni locus. *Cur non ergo,* ajebat idem Lactantius (4), *delinquamus, quoties hominum conscientiam fallere licebit, ac leges publicas circumscribere? Ubicumque nobis latendi occasio arriserit, consulamus rei, auferamus aliena vel sine cruore, vel etiam cum sanguine, si praeter leges nihil est amplius quod verendum sit.*

Quae nisi perpetui solers prudentia Regis
Astrueret, molemque omnem spirando foveret;
Conciderent subita in nihilum redigenda ruina.

(1) Hom. 10. ad populum.
(2) Ser. 2. de Providentia.
(3) L. de Ira Dei c. 8.
(4) Ibid

1322. III. Ipsae humanae leges evertuntur, et humana societas. Nam qui solo poenae per humanas leges comminatae eas observat; si quando possit leges frangere, quin poenam timeat, in eas certe peccabit. Quae sane eorum conditio est, qui Dei Providentiam negant; non enim Deum judicem timent, a quo nihil boni sperare, nihil mali timere se posse credunt (1).

1323. Ad primum respondemus, tantum abesse, ut inaequalitas conditionis hominum, Divinae Providentiae deroget; quin eam mirifice commendet. Et quod ad divitias, et paupertatem, atque ad graduum, et officiorum diversitatem pertinet, eleganter ostendit Chrisostomus (2), nullam fore infeliciorem civitatem illa, in qua omnes essent aequales. Fac enim omnes divites esse, *nullus erit nec opifex, nec domificator, nec faber, nec calcearius, nec pistor, nec aerarius, nec funicularius, nec talium quidquam: nam quis obire dives istas volet? quando illi ipsi, qui haec tractant, simul ac rem auxerunt, ab illa laborum molestia statim recedunt.* Cum ergo ad hominum necessitates haec omnia requirantur; manifeste splendet Divina Providentia in hac ipsa diversa eorum conditione: ita enim sit, ut homines invicem sibi opitulentur, ac divites divitias pauperibus erogent suas: pauperes vero suas divitibus commodent operas; sicque servetur prosper Reipublicae status. Ad quem requiritur etiam diversitas graduum, ac dignitatum; ita enim ii qui praesident, eorum qui subsunt, invigilant commodis (3). Falluntur autem impii, cum credunt, divites esse pauperibus feliciores. *Dulcis est somnus operanti, sive parum, sive multum comedat, saturitas autem divitis non sinit eum dormire*, ut dicitur Ecclesiastes c., v. 11. Et v. 12. sq. *Divitiae conservatae in malum domini sui. Pereunt enim in afflictione pessima.* De pauperibus scriptum est Psal. 9. v. 10. *Et factus est Dominus refugium pauperi, adiutor in opportunitatibus, in tribulatione.* Et v. 13. *Non est oblitus clamorem pauperum.* Et v. 19. *Quoniam non in finem oblivio erit pauperis: patientia pauperum non peribit in finem.*

1324. De infantibus quod additur, ereptis praematura morte

---

(1) Vide Tullium l. 2. de leg. Respublica atheorum, quam Baelius finxit *Pens. div. sur la Comet.* § 161. sq. est plane chimerica. Sed hac de re alibi.

(2) Hom. 34 in 1. Cor.

(3) Qui perfectam aequalitatem omnium Reipublicae membrorum, velut summam hominim felicitatem praedicant, ii Reipublicae significationem ignorant. Nam quomodo sine Rectore subsistere Respublica potest? quomodo sine Ministris? quomodo sine Judicibus? Hi autem praeesse aliis debent, celeri vero subesse. Æqualitas bonorum fortunae Reipublicae obesset; non prodesset; nam spectata hominum conditione, pigros eos redderet; diligentia enim in fovendis artibus, aliter spe lucri, quae nulla foret in illa aequalitate. Ut dicamus quod est, Qui aequalitatem extollunt, ac votis omnibus expetere dicunt ad hominum felicitatem, suam, non aliorum agunt caussam. Aliorum vellent occupare bona, quibus invident, non sua largiri; nam si qui sunt pecuniae cupidi, foedeque tenaces, ii sunt praesertim qui bonorum aequalitatem clamitant. Exemplis rem confirmare multis, haud esset difficile. Sed hac de re alibi

naturali, et ipsum comendat Dei Providentiam, quae leges naturales a se statutas servat, secundum quas aliqui infantes oppetere mortem debent. Nyssenus in eo Tractatu, quem inscripsit, *de infantibus qui praemature abripiuntur*, in hoc ipso elucere Divinam Providentiam demonstrat: *Si*, inquit, *de his quidem dicas, quae illegitimum partum arguunt, et idcirco a parentibus de medio tolluntur, immerito malitiae operum a Deo rationem reposcas, qui ea quae in hac parte non recte facta sunt, in judicium adducit. Sin autem aliquis, etiamsi diligenter educetur, et curetur a parentibus . . . vitae tamen particeps non est, morbo ad mortem usque invalescente . . . hanc de talibus conjecturam facimus, quod perfectae providentiae sit, non modo morbos contractos curare, verum etiam ne ab initio quidem prorsus aliquis in rebus vetitis versetur, providere. Verisimile enim aest, eum qui id quod futurum est, aeque atque praeteritum cognovit, progressum vitae infantis ad perfectionem prohibere, ne quod vi praescia malum animadversum est, in eo qui ita vincturus fuisset perficiatur* (1). S. Augustinus quoque in hac ipsa praematura infantium morte Dei providentiam admiratur (2).

1325. Ad secundum respondet idem Jeremias loc. cit. v. 3. *congrega eos quasi gregem ad victimam, et sanctifica eos in die occisionis* (3). Dominus enim viam impiorum quandoque prosperat bonis temporalibus, ut aliqua moraliter bona eorum opera remuneret in hac vita: justo autem judicio eos reservat in die vindictae, et furoris sui; bonitatem tamen suam erga eos demonstrat, eosque allicit bonis illis, extimulatque, ut resipiscant. Ceterum et in hoc impii vehementer falluntur, putantes, eos esse infelices, qui boni cum sint, malis temporalibus afficiuntur. Mi-

(1) In eodem Tract. Nyssenus amplectitur sententiam S. Thomae docentis q. 5. de malo a. 2. sq. parvulos decedentes cum solo originali, nulla affici poena sensus, nullaque afflictione interni doloris ex carentia Divinae visionis. Adeantur quae diximus in Epit. Nat. Alex Tom. 3. pag. 6 in nota, ubi et alios multos laudavimus Patres ejusdem sententiae.

(2) Epist. 166. al 28 n. 13. „ Possumus, *inquit* respondere parentum hinc peccata vel convinci, vel flagellari. Possumus etiam recte illius moderationi ista relinquere, quem scimus omnibus temporalibus transeuntibus rebus, uti sunt etiam animalium ortus, et obitus, cursum ornatissimum, atque ordinatissimum dare; sed nos ista sentire non posse, quae si sentiremus, delectatione ineffabili mulceremur.... Si homo faciendi carminis artifex novit quas quibus moras vocibus tribuat.... quanto magis Deus cujus sapientia, per quam fecit omnia, longe omnibus artibus praeferenda est, nulla in naturis nascentibus, et occidentibus temporum spatia, quae tamquam syllabae, ac verba ad particulas hujus seculi pertinent, in hoc labentium rerum tamquam mirabili cantico, vel brevius, vel productius, quam modulatio praecognita, et praefinita deposcit, praeterire permittit ?

(3) S. Hieronymus in cit. cap. sic Prophetae verba exponit. „ Nullum scandalum est, quod impii, sive omnes haeretici pro tempore florent.... licet (*inquit*) proficiant licet filios generent, et faciant fructum.... tamen non parva est consolatio, quod quasi pecora saginantur ad victimam.

feri! verorum bonorum non habent ideam, *nihilque vident ultra praesens*, ut Jamblicus ipse ajebat (1). *Praestantiora bona sunt*, ut recte Nemensius (2). *quae rerum sunt praestantiorum. Itaque tanto virtutes, divitias, sanitatem, et cetera excellunt, quanto anima corpus anteit.* Apostolus ad Philip. 3. v. 8. *Omnia,* inquiebat, *detrimentum feci, et arbitror ut stercora, ut Christum lucrifaciam.* Verum impii tamquam muta animalia, haec non intelligunt; ut enim ait idem Apostolus 1. Cor. 2. v. 24. *Animalis homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei: stultitia enim est illi, et non potest intelligere.* Experiuntur tamen in seipsis quod dicitur Isa. 48. v. 22. *Non est pax impiis, dicit Dominus.* Nam justi *visi sunt oculis insipientium mori, et aestimata est afflictio exitus illorum: et quod nobis est iter, exterminium: illi autem sunt in pace*, ut habetur Sap. 3. v. 2. sq. Tribulationes enim, quas patiuntur; vel eorum defectus purgant, et arcent, vel augent ipsis coronam. *Igne me examinasti*, ajebat David Psal. 16. v. 3. *et non est inventa in me iniquitas.* Et Psal. 65. v 12. *Transivimus per ignem, et aquam: et eduxisti nos in refrigerium.* In illud, inquam, refrigerium, de quo Apostolus 2. Cor. 4. v. 17. dicebat: *Momentaneum, et leve tribulationis nostrae, supra modum in sublimitate aeternum gloriae pondus operatur in nobis.*

1326. Ad tertium respondet S. Augustinus (3): ,, Non tibi ,, videantur casibus moveri, quae verbo Dei in omni motu suo ,, deserviunt. Quo vult Deus, illuc ignis, illuc fertur nubes, si- ,, ve pluviam, sive nivem, sive grandinem portet . . . Quidquid ,, ergo hic accidit contra voluntatem nostram, noveritis non ac- ,, cidere, nisi de voluntate Dei, de providentia ipsius, de ordi- ,, ne ipsius, de nutu ipsius, de legibus ipsius: et si nos non ,, intelligimus quid quare fiat, demus hoc providentiae ipsius, ,, quia non fit sine caussa . . . Si intrares forte in officinam fa- ,, bri ferrarii, non auderes reprehendere folles, incudes, malleos. ,, Et da imperitum hominem nescientem quid quare sit, et om- ,, nia reprehendit. Sed si non habeat peritiam artificis, et habeat ,, saltem considerationem hominis, quid sibi dicit? Non sine caus- ,, sa hoc loco folles positi sunt; artifex novit quare, etsi ego ,, non novi. In officina non audet vituperare fabrum: et audet ,, reprehendere in hoc mundo Deum. Ergo quemadmodum *ignis,* ,, *grando, nix, glacies, spiritus tempestatis, quae faciunt ver-* ,, *bum ejus*: sic omnia quae vanis videntur in rerum natura te- ,, mere fieri, non faciunt, nisi verbum ejus, quia non fiunt. ,, nisi jussu ejus ,, (4). Itaque licet nobis inconstantes videantur

---

(1) L. de mysteriis § 31. (2) L. de hom. c. 44.
(3) Enar. in Psal. 148. n. 11. sq.
(4) Vide eund. S. August. l. 5. de Gen. ad litt. c. 21. sq.

tempestates, et venti; licet grandines, et turbines, et nimbi, et fulmina, et terraemotus nos exagitent; providissime tamen disponuntur a Deo, sive ad punienda nostra delicta (1), sive ad terrendum nos, ut declinemus a via mala. *Aliquando et tu*, ait August (2), *cum das disciplinam, terram feris, ut infans expavescat.* Sive demum ad revocandum nos a rerum temporalium amore, convertendumque corda nostra ad bona sempiterna.

1327. Quae dicuntur de monstris, et defectibus, jam sunt a nobis praeoccupata (3), ut et illa quae adduntur de malis moralibus (4); neque opus est, ut actum agamus. De animalibus feris, et noxiis audiendus est Chysostomus (5) sic scribens: *At serpentes, inquit, et scorpii, et dracones, et leones, quid ad vitam utile adferunt? et quidnam commodi ex eis percipitur? Plurimum, idque inenarrabile, nec minus certe, quam ex mansuetis, et cicuribus. Illa enim sunt, apta ad usum corporis: haec vero et tibi metum afferunt, et ut sis modestus, et temperatus efficiunt, et ad certamen instruunt, et peccatum primi parentis tibi in memoriam redigunt, et ostendunt, quantorum malorum caussa sit inobedientia . . . . . Aliunde quoque possumus in his admirari providum Dei consilium . . . Tamquam enim servae relegatae sunt, et tempore, et loco a nobis procul remotae; et nisi tu eas invaseris, eae te non invadunt, sed versantur in solitudinibus.* In ipsis ergo animantibus feris, et quae videntur noxia, elucet Divina Providentia (6).

1328. Ad quartum respondemus cum S. Thoma (7), rationem ordinis rerum in finem, quae dicitur Providentia, aeternam esse; exequutionem vero hujus ordinis, quae dicitur gubernatio, esse temporalem. Deus ergo ab aeterno ordinavit, quae in tempore exequutioni mandari disponebat. Non igitur mutatur, cum ordo exequutioni mandatur: nam ab aeterno ordinavit, ut in tempore fieret, quod in tempore fieri ab aeterno voluit. Quare exequutio non in Deo, cujus decreta sunt aeterno, sed tantum in rebus creatis praesefert mutationem.

---

(1) Flagella quibus sine intermissione caedimur, plerique adscribunt necessitati naturae, sicque oculos claudunt, ne videant manum, a qua caeduntur, nec resipiscunt. Non negamus, effectus multoties esse naturales; sed caussis utique naturalibus Deus utitur ad ulciscendum. Sap. 5, v. 18. *Accipiet armaturam zelus illius, et armabit creaturam ad ultionem inimicorum*: Ipse est, *qui respicit terram, et facit eam tremere: qui tangit montes, et fumigant*, ut habetur Psal. 103 v. 32. Ipse est, *qui operit caelum nubibus, et parat terrae pluviam. Qui producit in montibus foenum, et herbam servituti hominum*, ut dicitur Psal. 146 v. 8. Eique servit omnis creatura, quia ut canebat Judith. c. 16. v. 17. sq. *Misisti spiritum tuum, et creata sunt, et non est qui resistat voci tuae. Montes a fundamentis movebuntur cum aquis; petrae, sicut cera, liquescent ante faciem tuam.*

(2) Enar. in Psal. 118. n. 11.

(3) § 247.

(4) § 712. sqq.

(5) In Psal. 148.

(6) Vide S. August. l. 3. de Gen. ad litt. c. 15. sq.

(7) I. p. q. 22. a. 1. ad 2.

1329. Ad quintum dicimus, Deum seipso esse perfecte beatum, nec creaturis indigere, ut sit beatus; eas vero producere voluisse, ut bonitatem suam extra se communicaret, ostenderetque divitias potentiae suae. Citatus Auctor Poematis *de Providentia* ita eleganter scribit:

O mersi in tenebras, divinique ignis inanes,
Et plus corporeis oculis, quam mente videntes,
Qui vestrae aeternum naturae, et conditioni
Audetis conferre Deum: cui si quid amatis
In laudem pravi adjicitis, vestrisque beatum
Creditis esse bonis, aut ulla incommoda ferre!

Et paulo post:

Ille manet, simul acta tenens, et agenda: futuris
Ulterior, tum praeteritis prior: omnibus unus
Praesens: et solus sine tempore, tempora condens.

1330. Ad sextum respondet S. Thomas (1), Deum sua Providentia neque a nobis libertatem, neque a rebus contingentibus contingentiam excludere. *Cum enim Divinae Providentiae non solum subdantur effectus, sed etiam caussae, et modi essendi, non sequitur, quod si omnia Dei Providentia aguntur, quod nihil sit in nobis; sic enim sunt a Deo provisa, ut per nos libere fiant.* Idemque dicendum de contingentibus; Deus enim ipse providit, ut quaedam necessario, quaedam contingenter evenirent. Nam ut idem S Thomas (2): *Ad Providentiam pertinet ordinare res in finem. Post bonitatem autem divinam, quae est finis a rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens, est perfectio Universi, quae quidem non esset, si non omnes gradus essendi invenirentur in rebus. Unde ad divinam Providentiam pertinet, omnes gradus entium producere. Et ideo quibusdam effectibus praeparavit causas necessarias, ut necessario evenirent; quibusdam vero caussas contingentes, ut evenirent contingenter secundum conditionem proximarum caussarum.* Non frustrantur ergo Divina decreta: nam, ut S. Doctor ait (3): *si Deus providit hoc futurum, hoc erit; sed sic erit, sicut* Deus *providit illud esse futurum: providit autem, illud esse futurum contingenter. Sequitur ergo infallibiliter, quod erit contingenter, non necessario.*

1331. Ad septimum respondemus, Deum infinite sapientem, et beatum nihil habere negotii in omnium rerum procuratione (4).

---

(1) L. 9. con. Gen. c. 72. 73. et 91. (2) 1 p. q. 22. a. 4.
(3) L. 3. con. Gen. c. 94. (4) Vide Plotinum Enne. 4. l. 4. c. 12.

Non est autem indignum Divina majestate, rebus etiam vilissimis providere: nam et hae creaturae ejus sunt. Nec. caussae secundae excluduntur ab exequutione Divinae providentiae, ut S. Thomas demonstrat (1); *quaecumque vero rerum aliquid operantur*, instrumentaliter agunt a Deo mota, et ei obtemperando ministrant ad ordinem Providentiae ab aeterno, ut ita dicam excogitatum, explicandum in rebus, ut idem S. Thomas advertit (2).

QUAESTIO XXVIII.

De Concursu Dei ad esse, et operationes creaturarum.

1332. Cum Deus sit primum Ens, et primum Movens, ac prima Caussa, concurrat, necesse est, cum ad esse, tum ad operationes creaturarum, quae sunt ab ipso, et ab ipso habent, ut moveantur, et caussent. Concurrit autem Deus ad esse creaturarum tum eas creando, tum eas in esse conservando. Ad operationes vero earum concurrit tum ex parte effectuum, cum scilicet Deus cooperatur caussis secundis, et cum ipsis eumdem producit effectum; qui quidem concursus dicitur *simultaneus*, quia Deus simul cum creaturis effectum producit; ipse quidem ut caussa prima, illae vero ut caussae secundae. Tum ex parte earumdem caussarum, eas *praevie* movendo ad operandum. Quia vero de creatione satis dictum est (3), restat quaerendum 1. de rerum conservatione (4), 2. de concursu Dei *simultaneo*, 3. de eius concursu *praevio*.

ARTICULUS I.

Utrum Deus res omnes conservet in esse.

1333. Videtur negandum 1. quia aliquae res sunt, ut substantiae creatae immateriales, quae ex natura sua non possunt non esse, posito quod creatae sint, ut supra diximus (5). Non ergo omnes res a Deo conservantur; ideo enim res indigerent a Deo conservari, ut permanerent in esse.

1334. II. Caussae efficientes creatae ita producunt effectus, ut etiam cessante earum actione, effectus perseverent. Multo ergo magis effectus Dei perseverare debent, postquam a Deo producti sunt; cum Deus sit caussarum perfectissima, et efficacissima.

---

(1) Loc. cit. c. 77. (2) Ibid. c. 91. (3) § 391. sqq.

(4) De conservatione agimus statim post constitutam Dei Providentiam: nam ut advertit S. Thomas l. 3. con. Gen. c. 65. ,, Ex hoc quod Deus res sua providentia regit, sequitur, quod in esse conservet. (5) § 771.

1335. III. Quaelibet res naturaliter tendit ad esse; non esse enim est contra naturalem inclinationem. Sed inclinatio naturalis nequit frustrari. Potest igitur quaelibet res naturaliter conservari in esse; ideoque non indiget a Deo conservari (1).

Prop. *Universae res ita in esse pendent a Deo, ut nisi jugiter ab ipso conservarentur, statim abirent in nihilum.*

1336. Est hoc fidei dogma, quod tradit Apostolus Hebr. 1. v. 3. ubi de Deo dicitur: *portans omnia verbo virtutis suae.* Est etiam veritas naturali lumine nota. Quapropter S. Augustinus (2): *Creatoris*, inquit, *potentia, et omnipotentis, atque omnitenentis virtus, caussa subsistendi est omni creaturae: quae virtus ab eis quae creata sunt, regendis, si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret* (3).

1337. Demonstratur ratione S. Thomae (4). Quilibet effectus pendet a sua caussa, secundum quod haec est ejus caussa, vel scilicet ut effectus fiat, vel ut permaneat in esse. Sic v. g. aedificator est caussa domus, quatenus domus ab ipso fit, non quatenus domus est, postquam fuit aedificata; illo enim abscedente, domus subsistit. Sic etiam homo generans hominem, est caussa filii geniti, quatenus filius ab ipso gignitur, non quatenus permanet in esse, postquam genitus est; non enim pater influit in esse permanens filii, nisi forte indirecte, removendo ea qui ipsi possent obesse. Res autem universae pendent a Deo, non modo ut fiant, sed etiam ut permaneant in esse; omnes enim creaturae non solum acceperunt esse a Deo qui eas fecit, sed etiam illud esse quod habent, postquam sunt factae, habent jugiter a Deo; hoc enim esse non a seipsis habent, sed a Deo, qui solus a seipso est. Universae igitur res ita in esse pendent a Deo, ut nisi Deus jugiter in eas influeret esse, in quo influxu conservatio consistit, statim abirent in nihilum (5). Sicut ergo aer, dum dies

---

(1) Alias obiectiones cum suis responsionibus lege apud S. Thomam 1. p. q. 104. a. 1. et q. 5. de pot. a. 1.

(2) L. 4. de Gen. ad litt. c. 12.

(3) Vide S. Gregorium M l. 16. Mor. c. 18.

(4) 1. p. q. 104. a. 1. et q. 5. de pot. a. 1. et l. 3. con. Gen. c. 65. ubi multas alias egregias rationes addit, quas ibi, ut videas, rogo.

(5) Animadverte ex eodem S. Thoma a. 1. cit. ad 4. *quod conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse.* Nam, ut ipsemet S. Doctor observat q. 5. de pot. a. 1. ad 2. *esse rerum permanentium, non est divisibile, nisi per accidens, prout alicui motui subjacet, secundum se autem est in instanti. Unde operatio Dei, quae est per se caussa quod res sit, non est alia secundum quod facit principium essendi, et essendi continuationem.* Eadem igitur actione, qua Deus dedit creaturis esse, cum eas produxit, conservat illas in esse singulis momentis: nam singulis momentis esse quod creaturae habent, est acceptum a Deo, quia illud non habent a seipsis.

est, singulis momentis illuminatur a sole, et si quando sol definit eam illuminare, statim offunditur tenebris; ita creaturae singulis momentis habent esse, quod singulis momentis a Deo accipiunt; et si Deus cessaret vel uno momento a dando eis esse; in nihilum reciderent (1).

1338. Ad primum respondemus, substantias immateriales creatas ex natura sua quidem non posse non esse; posse tamen non esse ex potentia Dei, qui potest subtrahere suum influxum, quo eis dat, ut ita sint natura sua, ut non possint non esse; ita enim sunt, quia tale a Deo acceperunt esse. *Unde* (inquit (2) S. Thomas) *potentia ad non esse in spiritualibus creaturis magis est in Deo, qui potest subtrahere suum influxum.* Quod ergo Deus non subtrahat suum influxum, hoc est ex ipsa actione Dei, qua eas conservat in esse. Nam substantiae immateriales, non ita ab intrinseco sunt immortales, ut sint a seipsis; sunt enim a Deo, qui ipsas talis naturae condidit. Ut ergo persistent in tali natura, indigent Deo conservante.

1339. Ad secundum responsio patet ex dictis (3); ideo enim cessante actione caussarum efficientium creatarum, effectus perseverant, quia hi dependent per se ab illis ut fiant, non ut permaneant in esse; creaturae vero per se dependent a Deo non solum ut fiant, sed ut permaneant in esse quod acceperunt. In hoc autem Deus est caussa perfectissima, et efficacissima, quia ipse solus est a se, cetera vero sine ipso esse non possunt *Deus* (ait (4) S. Thomas) *non potest communicare alicui creaturae, ut conservetur in esse, sua actione cessante: sicut non potest ei communicare, quod non sit caussa illius. In tantum enim indiget creatura conservari a Deo, in quantum esse effectus dependet a caussa essendi* (5).

1340. Ad tertium respondet S. Thomas (6) *Licet quaelibet res natutaliter appetat sui conservationem, non tamen quod a se conservetur, sed a sua caussa.*

---

(1) S. Thomas 1. p. q. 104. a. 1. „ Sic se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam, aer autem fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia eius essentia est suum esse, omnis autem creatura est ens participative. non quod sua essentia sit eius esse.

(2) Ibid. ad 1. (3) § 1337.

(4) Loc. cit. ad 2.

(5) Ideo S. Augustinus l. 4. de Gen. ad litt. c. 12. aiebat: „ Neque enim sicut structor aedium, cum fabricaverit abscedit, et cessante, atque abscedente, stat opus eius; ita mundus vel ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen sui subtraxerit.

(6) Q. 5. de pot. a. 1. ad 13.

ARTICULUS II.

Utrum Deus simul cum caussis creatis omnes, et singulos earum operetur effectus immediate.

1341. Supra diximus (1), Occasionalistas omnem actionem vere talem rebus creatis denegare, unique Deo tamquam verae caussae universas actiones tribuere: Nunc vero Durandus (2) docet, ea quae fiunt a Deo, mediantibus caussis secundis, non fieri ab eo immediate; hoc est, contulisse quidem Deum creaturis virtutem, qua operentur, et suos quaeque producat effectus, eamque conservare: ipsum tamen immediate non attingere effectus illos virtute sua (3).

1342. Videtur autem ita dicendum, 1. quia si Deus ageret immediate ad productionem effectuum creaturarum, aut ageret eadem actione, qua creaturae, aut diversa. Non eadem, tum quia actio qua creatura agit, dummodo ejus virtus a Deo conservetur, sat est ad producendum effectum; ideoque frustra poneretur aliud principium immediatum ejusdem actionis; tum quia nequit eadem actio esse a pluribus agentibus immediate, et perfecte, nisi in ipsis sit eadem numero virtus: in Deo autem, et creatura nequit esse virtus eadem numero. Sed neque actio illa posset essa diversa: nam si diversae forent actiones, aut una praecederet aliam, aut utraque esset simul. Si una aliam precederet, v. g. actio Dei; vel creatura nihil faceret; sed effectus totus produceretur a Deo; vel pars effectus produceretur a Deo, pars a creatura; atque ideo, neque Deus, neque creatura ad totum concurreret effectum. Non potest autem utraque simul effectum attingere, quia cum una satis sit ad totum producendum effectum, altera superflua foret. Nequit ergo Deus agere immediate in omni actione creaturarum, sed quae producuntur per actiones creaturarum, non producuntur immediate a Deo. Et si Deus vellet ea immediate producere (quod certe posset) creaturae nihil agerent.

---

(1) § 111. (2) In 2. d. 1, q. 5.

(3) Vetus erat haec Durandi opinio: nam S. Augustinus l. 5. de Gen. ad litt. c. 20. ,, Sunt, *inquit*, qui arbitrentur, tantummodo mundum ipsum factum a Deo, cetera iam fieri ab ipso mundo, sicut ille ordinavit, et iussit; Deum autem ipsum nihil operari. ,, Eamdem sententiam videtur amplexus Cartesius, qui, ut diximus Tom. 2. pag. 97. not. 3. constituit, Deum materiae particulis, quas creavit, motum initio temporis communicasse; easdem vero particulas motum inter sese invicem communicare, ita ut semper eadem sit in mundo quantitas motus. Qua ex re sequitur, omnes corporales effectus non recognoscere Deum auctorem, quasi a Deo fiant, nisi tantum, quia Deus initio motum indidit materiae particulis, eumque conservat. Durandi sententiam excitarunt Ludovicus Pereir a Dola Capucinus, et Bernerius l. de libero, et voluntario, referente Leibnitio Theod. § 27.

1343. II. Ordo agentium respondet ordini finium. Sed unius rei non possunt esse duo fines immediati, et perfecti. Ergo nec duo agentia immediata, et perfecta.

Prop. *Deus non solum contulit creaturis virtutem ad operandum, sed etiam cum illis immediate operatur omnes, et singulos earum effectus.*

1344. Prob. ex Sacris Scripturae textibus, quos S. Augustinus adfert: postquam sententiam eorum protulit, qui dicebant, Deum nihil operari, sed omnia fieri ab ipso mundo, sicut ille ordinavit, et jussit: ,, Contra quos, *inquit*, proferetur illa sen- ,, tentia Domini: *Pater meus usque nunc operatur.* Et ne quis- ,, quam putaret, apud se ipsum aliquid operari, non in hoc ,, mundo: *Pater in ne manens*, inquit, *facit opera sua, et si- ,, cut Pater suscitat mortuos, et vivificat, sic et Filius quos ,, vult vivificat.* Deinde quia non solum magna, atque praeci- ,, pua; verum etiam ista terrena, et extrema ipse operatur, ita ,, dicit Apostolus: *Stulte tu quod seminas non vivificatur, nisi ,, moriatur; et quod seminas, non corpus quod futurum est se- ,, minas; sed nudum granum fere tritici, aut alicujus cetero- ,, rum, Deus autem dat illi corpus quomodo voluerit, et uni- ,, cuique seminum proprium corpus.* Sic ergo (concludit Augu- ,, stinus) credamus, vel si possumus etiam intelligamus, usque ,, nunc operari Deum ,,. Et Epist. 205. al. 146. c. 3. ,, Si ,, Deus, ait, nunc ista non format, quomodo legitur: *Prius quam ,, te formarem in utero, novi te?* Quomodo etiam accipi potest: ,, *Quod si foenum agri, quod hodie est, et cras in clibanum mitti- ,, tur, Deus sic vestit:* nisi forte credendum est foenum a Deo vesti- ,, ri, et a Deo corpora non formari? Cum enim dixit, *vesti'*, non ,, de praeterita ordinatione, sed de praesenti operatione satis indi- ,, cat ,,. Profecto si Deus per solam praestitam rebus operandi virtutem diceretur operari, et non immediate per se ipsum, nulla esset praesens operatio quam Deus operaretur, cum creaturae agunt, nulla praesens vivificatio, nulla ei praesens adscribi posset sive formatio corporum, sive tritici, aut foeni productio. Qua igitur ratione Scriptura diceret Deum usque modo operari, vivificare, formare, producere, vestire, et quidem praesenti tempore? Durandi ergo sententia reprobanda est, uti quidem ab universis Theologis, atque Philosophis reprobatur (1).

---

(1) Non ita turpiter fuisset Durandus lapsus, si, ut prius fuerat, perstitisset adsertor Magistri sui S. Thomae, nec palinodiam cecinisset, nescio qua impugnandi prurigine; unde contigit, ut non viderit, illas easdem ratiunculas, quibus permotus fuit, jampridem fuisse ab eodem S. Doctore, et propositas, et dissolutas, ut mox dicemus. Haec autem cum dicimus, non propterea assentimur ei qui notas addidit Theodiceae

1345. Ratione autem propositio demonstratur. Quidquid habet rationem entis, Deum habet immediatum auctorem; ostensum est enim (1), rationem entis in qualibet re, a nulla alia caussa principaliter esse posse, nisi a Deo, qui cum sit primum ens, omnibus principaliter dat esse, cujus dandi ceterae caussae creatae, sunt veluti Dei instrumenta. Quilibet autem effectus creaturarum habet rationem entis, et quidquid in unoquoque illorum reperitur, ens est: non enim est nihil. Oportet ergo, ut Deus immediate concurrat ad quemlibet effectum creaturarum, et quidem immediatius quam ipsae creaturae: hae namque effectus illos producunt per virtutem a Deo receptam; Deus vero per se ipsum, quatenus est primum ens, et prima caussa, a quo est quidquid est.

1346. Ad primum respondemus cum S. Thoma (2), unam, et eamdem esse actionem, qua Deus, et creatura producunt eumdem effectum. Ut enim idem S. Doctor observat (3): *in quolibet agente est duo considerare, scilicet; rem ipsam quae agit, et virtutem qua agit... Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis, in quantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti, per quam agit . . . Oportet igitur, quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutem propriam; sed per virtutem omnium superiorum agentium, agit enim in virtute omnium: et sicut agens infimum invenitur immediatum activum, ita virtus primi agentis invenitur immediata ad producendum effectum: nam virtus infimi agentis non habet quod producat hunc effectum ex se, sed ex virtute superioris proximi; et virtus illius ex virtute superioris; et sic virtus supremi agentis invenitur ex se productiva effectus quasi caussa immediata, sicut patet in principiis demonstrationum, quorum primum est immediatum.* Una igitur est actio, qua Deus, et crea-

---

Leibnitii, cum scribit not. 1. ad §. 27. ex Buddeo in Isag. Hist. Theol. Durandum eo tempore vixisse, in quo si quid supererat boni in Theologia systematica, penitus extinctum erat, et cuncta nugis atque quisquiliis obruta. Mittimus quod in eadem dicitur nota, Durandum Commentarios scripsisse *in VI. Libros Sententiarum;* putamus enim lapsum esse typographi; nemo enim vel mediocriter doctus nescit, quatuor tantum esse Libros Sententiarum Petri Lombardi. Mittimus quod ibid. additur, a Durando scriptum fuisse librum *de origine iurisdictionum*; non enim hunc titulum liber ille praefert, sed inscribitur *de iurisdictione Ecclesiastica, et de Legibus tractatus*, ut apud Echardum Tom. 1. pag 587. Certe Durandus fuit ingenii praestantia clarus, et omni disciplinarum genere excultus, ut idem Echardus ostendit ib. pag. 586. Ipsum eius opus in Sententias demonstrat, quanta eius fuerit eruditio. Joannes Gerson Navarraeis Durandi lectionem consulebat, ut Martimbos refert in Epist. ad Guill. Ruzeum, et Joannem a Prato. Sed haec est seculi nostri conditio, de Auctorum operibus, neque lectis neque fortasse visis iudicium ferre.

(1) §. 143.

(2) 1 p. q. 105. a. 5. ad 2. *Nihil prohibet, quin una, et eadem actio procedat a primo et secundo agente.*

(3) L. 3 con. Gen. c. 70.

tura producunt eumdem effectum, quia creatura non agit nisi ex virtute Dei supremi agentis: et idcirco tam Deus, quam creatura immediate agunt; non quod virtus illa, ut transiens a Deo in creaturas, sit ipse Deus, sed est virtus a Deo communicata creaturae per quam ipsa creatura agit veluti instrumentum Dei; quemadmodum virtus a me communicata calamo ad scribendum, non est id quod ipse sum, sed est motio a me calamo impressa, ut mihi inserviat ad scribendum; nec duplex est actio, qua ego scribo, et calamus mecum, sed eadem actio me agnoscit ut caussam principalem; et quidem immediate, calamum vero ut instrumentum. *Sicut igitur,* subdit Angelicus, *non est inconveniens, quod una actio producatur ab aliquo agente, et eius virtute*; *ita non est inconveniens, quod producatur idem effectus ab inferiori agente, et a Deo: ab utroque immediate, licet alio, et alio modo*; scilicet a Deo ut a caussa prima dante virtutem caussae secundae ad agendum; et a caussa secunda accipiente illam virtutem, per quam agit veluti Dei instrumentum.

1347. Ex quibus corruit tota Durandi ratiocinatio: nam actio creaturae non alia ratione satis est ad producendum effectum, nisi quia creatura agit virtute a Deo accepta, veluti instrumentum Dei. Quare non est superfluus concursus Dei ad eum effectum producendum, sed omnino requiritur; nisi enim Deus virtutem influeret caussae creatae, haec nullum produceret effectum; quemadmodum nullus esset instrumenti effectus, nisi caussa principalis virtutem agendi illi communicaret (1).

1348. Quod addit Durandus de eadem actione, quae non potest esse a pluribus agentibus immediate, et perfecte, nisi in ipsis sit eadem numero virtus, verum est; sed ad rem nihil facit; nam eadem numero virtus est, qua Deus, et creatura agunt; Deus quidem ut praebens creaturae eam virtutem, illamque movens ad agendum; creatura, ut eam virtutem recipiens, et per eam agens quasi instrumentum Dei.

1349. Cum autem una sit actio, et una virtus, neque actio Dei tempore praecedit actionem creaturae, neque actio creaturae tempore praecedit actionem Dei; sed Deus ut prima caussa per virtutem qua movet creaturam ad agendum, producit effectum,

---

(1) S. Thomas loc. cit. „ Patet, *inquit*, quod si res naturalis producat proprium effectum, non est superfluum quod Deus illum producat, quia res naturalis non producit ipsum, nisi virtute divina. Neque est superfluum, si Deus per se ipsum potest omnes effectus producere, quod per quasdam alias caussas producantur. Non enim hoc est ex insufficientia divinae virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius, per quam suam similitudinem rebus communicare voluit, non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc, quod aliorum caussae essent ... Per hoc etiam decor ordinis in rebus creatis apparet.

quem eodem tempore creatura producit ut caussa secunda mota a Deo per virtutem ab ipso acceptam; quamvis motio Dei sit prior natura actione creaturae producentis effectum. Hinc totus effectus tribuitur Deo tamquam primae caussae, et totus tribuitur creaturae tamquam caussae secundae. *Non sic*, ait S. Thomas (1), *idem effectus caussae naturali, et divinae virtuti attribuitur; quasi partim a Deo, et partim a naturali agente fiat; sed totus ab utroque secundum alium modum; sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus.*

1350. Ad secundum respondemus, eadem proportione fines intermedios movere ratione finis ultimi, qua caussae secundae agunt virtute caussae primae, ideoque sicut finis ultimus immediate movet, quia fines intermedii nonnisi eius ratione movent: ita Caussa prima immediate agit in omni effectu, quia caussae secundae non agunt, nisi ex virtute Caussae primae.

ARTICULUS III.

Utrum Deus physice praemoveat caussas creatas ad agendum.

1351. Hactenus de Deo operante per creaturas, earumque effectus attingente. Quia vero ex traditis S. Thomae principiis (2), non modo Deus attingit immediate caussarum creatarum effectus, sed hoc ipsum efficit, quia creatas caussas movet ad agendum; idcirco expendendam aggredimur celeberrimam controversiam, quae est de *physica praemotione*, an scilicet Deus non solum concurrat cum caussis creatis, eisque cooperetur ad producendos effectus: verum etiam eas moveat ad operandum, et ad effectus producendos. Hanc autem controversiam pro dignitate, et amplitudine tractare, instituti fines non patiuntur. Dicemus igitur pauca praesertim adversus recentiores Oppugnatores Thomisticae sententiae. De reliquis mittimus praesertim ad Opus egregium, omnibusque numeris absolutum, quod Thomas de Lemos edidit, et *Panopliam Gratiae* inscripsit (3).

---

(1) Loc. cit. (2) §. 1346.

(3) Auctores Enciclopediae a Dideroto in ordinem redactae, et publici iuris factae, art, *Thomisme*, transcribentes ad verbum evidenti plagio (uti eruditali plerique aetatis nostrae habent in more) ea quae in alia Encyclopedia Anglico idiomate scripta, et Italice reddita a Joseph o Secundo, 1751. continentur sub art. eiusdem nominis: „ On ne sait pas, *inquiunt*, positivement quel est le véritable *Thomisme*; les Dominicains pretendent en se igner le *Thomisme* dans toute sa purité; mais il y a des „ auteurs qui sont une distinction entre le *Thomisme* de S. Thomas et celui des „ Dominicains „. *Nescitur positive quisnam sit verus Thomismus; Dominicani praetendunt, ab se doceri Thomismum omnino purum; verum sunt Auctores, qui distinguuntur inter Thomismum S. Thomae, et Dominicanorum*. Si paulo diligentius attendantur Criticae regulae, dubitare nemo potest, quin mens alicuius Auctoris facilius, ac verius deprehendi possit ab iis, qui eius doctrinam prae manibus habent assidue, qui in eius iurant verba, qui eo Praeceptore ac duce gloriantur, qui totum

1352. Videtur autem neganda *physica praemotio*, I. quia si de caussis naturalibus sermo sit, hae, utpote necessariae, sunt per naturam suam determinatae ad operandum: hoc enim differunt a caussis liberis. Quod autem est natura sua determinatum, frustra *praedeterminaretur* a Deo. Non ergo Deus caussas naturales *physice praedeterminat*.

---

eius systema habent animo comprehensum; quam a quovis alio qui negligenter illius opera legit, vel si attente legit, id effecit, impugnandi con tradicendique studio. Si stet haec regula, quae stare utique firmissima debet; quinam felicius quam Dominicani intelligere S. Thomam potuere, eiusque adsequi mentem? Dominicani, inquam, qui diurna, nocturnaque manu S. Thomae opera versant; qui ne ab eius doctrina recedant, iurisiurandi religione se ligant: qui eum venerantur Magistrum, maiorum suorum vestigia prementes ab ipsa qua Thomas floruit aetate; quique proinde uni versae doctrinae eius, atque systematis gnari apprime sunt. Quaenam rectae Critices ars patitur, ut Dominicani sic comparati, longe aberrasse a vera S. Thomae Doctrina: eam vero assequuti dicantur vel Molinianus, vel Jansenianus quispiam, qui S. Doctoris sententias impugnandas susceperunt? Etiam heterodoxi Scripturae verba in perversum trahunt sensum, laeditur-ne propterea unitas Catholicae Fidei? Cur ergo unus non erit Thomae, et Dominicanorum Thomismus, etsi nonnulli incontrarium traxerint sensum pauca quaedam Thomae verba a totius doctrinae compage seiuncta? Quinam sit totius Doctrinae Angelicae systema, paulo post dicemus.

Pergunt Enciclopedistae: „ L'école moderne a abbandoné les sentimens de plusieurs „ anciens Thomistes, dont les expressions avoient paru trop dures à Lémos et à Alva- „ rez, et les nouveaux Thomistes qui passent les bornes prescrites per ces deux docteurs, „ ne peuvent pas doner leurs opinions pour les sentimens de l' école de S. Thomas, „ comme ayant été censurées et defendues par le Pape „. Recens schola sententias deseruit plurium veterum Thomistarum, quorum exprimendi formulae admodum durae visae fuerant Lemosio, et Alvaresio; novique Thomistae, qui limites trasgrediuntur ab hisce duobus Doctoribus praescriptos, nequeunt opiniones tradere suas tamquam sententias Scholae S. Thomae, quarum censura interdicta fuit a Summo Pontifice. „ Et haec plagium sunt ex Encyclopia Sciambrii, accusationemque continent Jansenianorum somniantium videre in veteribus Thomistis errores Jansenii. Quinam sunt veteres illi Thomistae, quorum formulae duriores visae sunt Lemosio, et Alvaresio? Vel unum proferant Encyclop edistae. Sed hi tam longe erant, ut facere id possent, ut caecis sint doctoribus usi. Non negabunt, Capreolum, Caietanum, Ferrariensem, Conradum, S. Antoninum, veteres fuisse Thomistas. Et hos tamen praevium Dei influxum ad mentem S. Thomae propugnasse, ostendit Lemosius Panopl. l. 5. par. 1. tract. 1. c. 15. sqq. Ecqui ergo sunt Thomistae illi veteres, quorum formulae *admodum durae* visae sunt Lemosio, quorumque sententias recens Thomistarum Schola deseruit?

Addunt Encyclopedistae. „ Le *Thomisme* reçu ou appouvé est celui d'Alvarez et de „ Lemos: ces deux auteurs distinguent quatre classes de Thomistes, la premiere qu'ils „ reiettent, détruit le libre arbitre; la seconde et la troisieme ne different point de „ la doctrine de Molina. La derniere embrasée par Alvarez est celle qui admet une „ prémotion physique „. *Thomismus receptus, aut approbatus ille est Alvaresii, et Lemosii: hi duo Auctores quatuor Thomistarum distinguunt classes; prima quam reiiciunt, liberum destruit arbitrium; secunda, et tertia nihil differunt a doctrina Molinae. Postrema, quam Alvaresius amplectitur, illa est quae physicam praemotionem admittit.* Transcripta haec quoque totidem verbis sunt ex priori illa Encyclopedia, ut appareat quam diligentes fuerint posteriores Encyclopedistae. Ubinam Lemosius, ubinam Alvaresius quadruplicem illam Thomistarum classem distinxerunt? Legimus Alvaresium, et Lemosium, nihilque reperimus de quatuor illis confictis Thomistarum classibus Et sane qui poterant in Thomistarum censum referri Scriptores, quorum sententia liberum destruebat arbitrium? Dominicani primi fuerunt, qui adversus Jansenium insurrexerunt, ut constat ex Alexandri Sebille Ord-

1353. II. Ad caussas liberas quod attinet, *physica promotio* adversatur intimo sensui, quo ita certi sumus, voluntatem no-

---

Praed. libro inscripto, *D. Augustini, et SS. Patrum de libero arbitrio interpres Thomisticus adversus Cornelii Jansenii Episcopi Iprensis doctrinam.* Quod si inter Dominicanos unus, vel alter ab avita in Scholis nostris sententia circa gratiam ab intrinseco efficacem, et physicam praemotionem recessit, ut Joannes Gonzalesius de Albelda (qui tamen *sententiam mutavit convictus argumentis factis a doctissimis viris,* ut testis est noster Joannes Gonzalez de Leon in Opere inscripto, *Controversiae inter defensores libertatis, et praedicatores gratiae,* etc. edito Leodii an. 1708.) vel ut Josephus de Vita, aut alter sub nomine Sebastiani Knipenberg, qui duo postremi multo post Alvaresii, et Lemosii tempora vixerunt; ii suos, Ordine contradicente, edidere libros, eosdemque Ordo ipse habuit tamquam desertores avitae doctrinae Thomisticae, uti testantur Acta Capituli Generalis Ord. Praed. Romae habiti an. 1721. Ord. 5. pro Studiis. Falsum est ergo, extitisse umquam in Schola Thomistica ullos qui Schola ipsa, aut Ord. Praed. sive approbantibus, sive dissimulantibus vel arbitrii libertatem negarint, vel ad Moliniana transierint castra, vel physicam motionem Dei praeviam negarint.

Id unum vere dicitur a praefatis Encyclopedistis: les écrits d'Alvarez et de Lémos, chargés par leurs Supérieurs d'exposer et de défendre devant le Saint Siège la doctrine de leur école, ont passé depuis ce temps-là pour la regle du pur Thomisme „. „ Scripta Alvaresii, et Lemosii quibus demandata ab eorum Praesidibus cura fuit exponendi propugnandique ante Sedem Apostolicam eorum Scholae doctrinam, habita ab eo tempore sunt tamquam regula puri Thomismi; „ videlicet, quia eorum scriptis vera germanaque S. Thomae doctrina continetur. Id continua serie testatum habemus in Capitulis Generalibus Ord. Praed. Nam in eo quod habitum fuit. Valentiae an. 1647. post denunciatam Lemosii mortem, eius tam doctrina, quam vitae integerrimae sanctitas eximie commendantur. In Capitulo Romano an. 1656. Admon. 14. monentur nostrates, ut studeant *celebrium Thomistarum,* inter quos certe Lemosius fuit, *vestigiis insistere.* In Capitulo an. 1670. Admon. 5. iubetur nostris, *ne ullo pacto audeant recedere a concordi Thomistarum sententia, praecipue circa materiam de gratia, et libero arbitrio, seu physica praemotione.* Quod idem in consequentibus Capitulis constitutum confirmatumque fuit, praesertim in memorato Capitulo an. 1721. innovante „ Ordinationes editas de sequenda D. Thomae sententia communiter recepta maxime circa materiam de Auxiliis, praesertim a tempore Congregationum de Auxiliis, tum circa gratiam seipsa, et ab intrinseco efficacem, quae liberum arbitrium maxime perficit; tum circa praemotionem, seu praedeterminationem physicam, non modo ad actus bonos, verum etiam ad materiale peccati, sive ad actum eius, quatenus entitas est realis, et physica. „ Ex quibus patet, quam immerito Montaltius Epist. 2; aliique cum ipso Dominicanos traducant uti reos desertae doctrinae, quam ipsorum Socii defenderunt in Congregationibus de Auxiliis.

Haec perpendens serio, animoque ab omni partium studio vel maxime abhorrens Reverendissimus P. Fr. Balthasar de Quinones Ordinis nostri. Magister Generalis ita ad Provincias bene multas scribendum censuit: „ Cum nihil nobis antiquius sit, aut „ vero esse debeat, quam in Ordine nostro retinere doctrinam S. Thomae Aquinatis, „ quem summo Dei beneficio acceptum ab ipso fere Doctoris angelici decessu ad haec „ usque tempora, non modo Nostrates, sed etiam Sapientes omnes semper coluerunt, „ et tamquam praeclarum Augustini Interpretem venerati sunt: Cumque eiusdem doc„ trinae vim, ac veluti tesseram contineant gravissimae veritates illae, pro quibus „ communi Ordinis nomine Fr. Thomas Lemosius acerrimi ingenii Vir ac SS. Augu„ stini, et Thomae strenuus vindex, adeo feliciter decertavit, ut, extremis declinatis, et „ prostrarit Adversarios, et male pugnantium impetum compescuerit: renovantes im„ primis, et quatenus opus sit, confirmantes quae de cultu Thomisticae Doctrinae „ cauta Legibus Ordinis, constitutaque sanctissime fuerunt, et praesertim opportunas „ Litteras, quas hac ipsa de re ad universos Ordinis Fratres dedit sub die 20. Aprilis „ an. 757. bonae mem. Praedecessor noster Reverendissimus P. Fr. Joannes Thomas, " diende S. R. E. Cardinalis de Boxadors, paternarum traditionum tenax, atque in-

stram determinare seipsam ad operandum, ut Tullius dicat (1): *sentit animus se moveri; quod cum sentit, illud una sentit, se vi sua, non aliena moveri*. Non ergo voluntas *praedeterminatur* a Deo.

1354. III. Inducta *physica praemotione*, destruitur humana libertas: nam 1. voluntas in signo priori ad *praemotionem* non potest agere; ad agendum enim requiritur *praemotio*: sub ipsa autem *praemotione* non potest non agere, cum negatio actionis nequeat cum *physica praemotione* componi 2. In signo priori ad *praemotionem*, vel potest voluntas seipsam determinare, vel non potest. Si potest, frustranea est *praemotio*. Si non potest; ergo voluntas non est libera. 3. *Praemotio phisica* generalis ad bonum in communi destruit nostram libertatem erga idem bonum, quod necessario voluntas amat. Ergo *praemotio physica* ad bonum particulare destruet libertatem, ob eamdem rationem, circa actiones peculiares. 4. Impressiones, quas in nobis producit gratia praeveniens, sive excitant, cum Deus subito mentem nostram illuminat, et voluntatem ad virtutem trahit, non sunt in nostra potestate, nec in illis sumus liberi, non alia ratione, nisi quia illae praeveniunt voluntatis nostrae consensum. Atqui etiam *praemotio physica* praevenit consensum nostrum. Ergo sub *physica praemotione* voluntas non est libera.

1355. IV. *Praemotio physica* derogat Divinae sanctitati, Deumque afficit peccati auctorem. Homo non peccat, nisi quia ejus actioni deest omnis illa integritas, quam actio natura sua postulat; hanc autem integritatem actio non habet, propterea quod voluntas sistit in creatura, quin elevetur ad Creatorem. Id autem accidit. quia *praemotio* eam veluti in media via relinquit. Si *praemotio* fuisset efficacior, voluntas ad Deum usque ascendisset. Voluntas igitur peccat, quia ei deest *praemotio*: et haec ei deest,

---

„ teger custos, edicimus propterea, et constituimus, ut deinceps in publicis concer-
„ tationibus, quae cum Extraneis haberi solent, et ubi hae non habeantur, in nonnul-
„ lis e domesticis, quas Hebdomodales Conclusiones vocant, una saltem Thesium e
„ Lemosio desumatur, eoque duce propugnetur. Sic fiet, ut cum omnes germana Scho-
„ lae nostrae dogmata probe norint, tum nemo non videat, iniuria nobis attribui in-
„ vidiosa seu Molinianismi, seu Jansenismi nomina, a quibus sane utrique tam ma-
„ gno intervallo, tamque aperte distamus, ut omnino perspectum, atque exploratum
„ sit, non iudicii ratione, sed malis artibus rem istam universam agi „. Haec est Ordinis Praedicatorum sententia, non illa, quam sive Encyclopedistae, sive quisquis alius contumeliose, iniusteque finxerunt. De Thoma Augustini interprete gravissimum extat testimonium Cardinalis de Aguirre, qui Proleg. 3. ad tom. 3. Theol. S. Anselmi; *Mira, inquit*, „ illa Angelicae mentis claritate quaeque exposuit S. Thomas, et abstrusos Patrum, praesertim Augustini, sensus luce donavit. Quod experientia didici. Nec dubium alii. Contingit in controversis, inspecta sola S. Augustini littera mentem obrui fluctibus difficultatum, nec apparere viam ad emergendum, totam vero procellam sedari, et occurrere portum, ubi intente quaeritur, et tandem invenitur, quid Angelicus Doctor tradiderit. Ipse enim mili, ac suavissimo interpretationis genere D. Augustinum exponit. „

(1) L. 5. Tuscul.

quin illam demereatur. Non ergo ipsa peccat, sed Deus. Deus igitur in hoc systemate est auctor peccati (1) Merito igitur recentiores Philosophi, et Theologi unanimiter *physicam praemotionem* rejiciunt.

Prop. *Deus physice* (2) *praemovet ad agendum universas caussas cum naturales, tum liberas.*

1356. I. Ratio. Deus est primus motor omnino immobilis, ut est demonstratum (3). Oportet ergo, ut cetera quae *physice* movent, ab ipsa *physice* moveantur: nam si aliquod esset, quod moveret *physice*, et non esset a Deo *physice* motum: vel moveret *physice* a seipso, et in se esset *physice* omnino immobile; ita vero esset *physice* ipsemet Deus: vel ab alio rursus *physice* moveretur, et hoc rursus ab alio, et ita porro in infinitum: sic vero daretur *physice* infinita series moventium, et motorum, quae ut demonstratum est (4), repugnat. Oportet ergo ut Deus *physice* moveat universas caussas ad agendum (5).

---

(1) Sunt haec praecipua argumenta, quibus nituntur oppugnatores *physicae praemotionis*. Ea in quibusque libris tam Theologicis, quam Philosophicis inveniuntur; et nihilominus in citato Dictionario Encyclopedico art. *Premotion physique*, ejus Auctores, etsi nihil novi dicant, quod non sit millies contritum; aiunt tamen: „ autant „ le systeme de la *prémotion physique* se défend mal, autant on a d' avantage à l' attaquer „. *Quo systema physicae praemotionis male defenditur, eo facilius impugnatur*.

(2) *Physice* dicimus ad excludendam motionem pure moralem; qualis est suasio, illustratio, obiecti propositio.

(3) §. 1173. (4) Ibidem.

(5) Est haec ratio S. Thoma q. 3. de pot. a. 7. ubi quaerens, *utrum Deus operetur in operatione naturae*: „ Quia, *inquit*, naturae inferior agens, non agit, nisi mo„ ta, eo quod huiusmodi corpora inferiora sunt alterantia alterata: caelum autem est „ alterans non alteratum, et tamen non est movens, nisi motum, et hoc non cessat „ quousque perveniatur ad Deum; sequitur de necessitate, quod Deus sit caussa ac„ tionis cuiuslibet rei naturalis, ut movens, et applicans virtutem ad agendum „. Respondent nonnulli caussas secundas non moveri a Deo; sed hi demonstrationem destruunt, qua ex motu moventium, et motorum ostenditur existentia primi Motoris, et tot primos Motores agnoscunt, quod caussas creatas. Alii reponunt, caussas secundas dici moveri motas. quia movent *dependenter* a prima. Quid autem haec *dependentia*? Nam vel ideo dependent, quia non moventur, nisi motae a Deo: sic autem Deus influit in earum motus; vel Deus nihil influit in earum motus, et sic, ut moveant, non dependent a Deo motore; nec proinde Deus erit primus omnium. motor. Dicunt alii, Deum movere per *concursum simultaneum*. At is se tenet ex parte effectus. non ex parte caussae; ideoque caussae secundae non moverent motae. Qui simul cum alio trahit navim, non movet illum cum quo simul trahit. Alii respondent, Deum movere caussas secundas praesertim liberas, quia eas movet *motione generali* versus bonum in genere. Non negamus hanc motionem. Sed quaerimus, utrum voluntas circa bona particularia moveatur ut mota, vel ut immota? Si ut mota; igitur praevie movetur a Deo. Si ut immota; igitur non erit Deus primus omnium universalis motor, et dabitur aliquis motus qui creaturae adscribetur ut primo moventi. Nec dicant, Deum ita creasse voluntatem ut a se moveretur. Sicut enim implicat contradictionem, aliquid creari a Deo, quod sit a se; esset enim et non esset creatum: ita implicat aliquid creari,

1357. II. Ratio. Deus est prima omnium caussa, et non solum *dignitate, foecunditate, independentia,* sed etiam *caussalitate:* Demonstratum est enim (1), in Universo dari ordinatam seriem caussarum, quarum una pendet ab alia in caussando, et unaquaeque earum pendet a Deo. Demonstratum est etiam (2) ideo caussas esse subordinatas, quia una influit in aliam. Si ergo universae caussae secundae subordinantur Caussae primae, oportet, ut haec in omnes, et singulas influat. Influit autem *physice movendo* efficienter: est enim Deus prima Caussa efficiens, quae influendo *physice movet.* Deus ergo universas caussas *physice praemovet* (3).

1358. III. Ratio. Quod caussae secundae moveantur ad operandum, est in eis aliquid *reale,* et *physicum;* per quod transeunt ab inactione ad actionem (4). Ipsamet *actio* aliquid *reale,*

---

quod a se moveatur, et sit primus movens. Alii addunt, Deum movere, quia dedit caussis secundis *virtutem* qua moventur. Sed quis dicet, patrem v. g. actu movere filium moventem, quia dedit filio virtutem qua moveretur, et moveret? Alii denique motionem efficacem voluntatis humanae post Adae lapsum referunt in caelestem delectationem, qua Deus voluntatem perfundit, et allicit; quae delectatio, si victrix fuerit supra terrenam delectationem, hoc est, si gradus caelestis delectationis excedant gradus delectationis terrenae, divina motio superabit voluntatis contumaciam, quin Deus physice voluntatem moveat; sed eius tunc operabitur consensum tantum moraliter, ad ipsum invitando. At cum haec sententia constituat Deum motorem voluntatis dumtaxat moralem; rationem vero primi Motoris physici attribuat soli voluntati; non videtur satis consulere supremo Dei dominio, ac dignitati primi Motoris in quocumque genere. Neque videtur explicare quomodo Deus sit primus Motor ceterorum moventium.

(1) §. 174.

(2) Ibidem.

(3) Tradit hanc rationem S. Thomas 1. p. q. 105. a. 5. „ Si sint. *ait*, multa ag„ entia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi. Nam primum agens „ movet secundum ad agendum. Et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius „ Dei: et ita ipse est caussa omnium actionum agentium „. Hanc autem rationem minime attingunt ii, qui respondent, Deum esse primam caussam *dignitate, foecunditate, independentia,* ut Fortunatus a Brixia Metaph. par. 3. §. 67. Non enim explicant, nec tueri possunt subordinationem caussarum secundarum Deo primae Caussae. Nam quod Deus sit primus *dignitate; foecunditate, independentia,* non efficit, ut ceterae caussae ei subordinentur *in caussando;* non enim aliter *in caussando* subordinari possunt, nisi quia una pendet ab alia, et omnes pendent a Deo *in caussando:* quod esse non posset, nisi una moveret aliam, et omnes moverentur a Deo. Neque etiam vim huius rationis attingunt ii qui dicunt, salvari dependentiam creaturarum a Deo per *praemotionem generalem,* et per *concursum simultaneum,* quo Deus creaturas regit. Nam *praemotio generalis* non efficit, ut caussae secundae in quolibet actu sint subordinatae Caussae primae; si enim ita subordinatae sint, *praemotio* non est *generalis* tantum, sed etiam *particularis. Concursus* vero *simultaneus,* quo Deus cooperatur creaturae, simul cum ipsa producit effectum, potius effectum ipsum, quam caussas creatas subordinat Deo. Nos autem loquimur de subordinatione caussarum.

(4) Arbitratus fuit Leibnitius Theod. §. 47. *ad reddendam praescientiae Dei rationem careri posse tam scientia media Molinistrarum, quam ea praedeterminatione, quam Bannescius, vel Alvaresius aliquis (Auctores alias profuudissimi) docuerit;* si videlicet ad eius mentem dicatur *creatura praedeterminari per statum praecedentem, qui illam ad hanc potius partem, quam aliam inclinet.* Sed peti a

et *physicum* est, quod reipsa superadditur caussis, cum agunt. Quidquid autem *reale*, ei *physicum* est in creaturis debet esse a Deo immediate: quodlibet enim ens creatum immediate est a Deo, qui solus est a seipso, et cetera ab ipso: quaelibet etiam res, quatenus ens est, non potest esse principaliter nisi a Deo, a quo est quidquid est, cum ipse det omnibus esse: si enim caussae creatae principaliter producerent rationem entis producerent seipsas, cum et ipsae entia sint, ut saepe observat S. Thomas. Quod ergo caussae secundae moveantur ad operandum, et ipsa earum operatio, est a Deo immediate *physice* in ipsis *agente*. Deus ergo *physice praemovet* caussas secundas ad operandum (1).

1359. IV. Ratio. Eam ipsismet S. Thomae verbis (2) describimus: *Omnis actio caussatur ab aliquo existente in actu, quia nihil agit, nisi secundum quod est actu: omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet, Deum, sicut in caussam, qui est per suam essentiam actus. Unde relinquitur, quod Deus sit caussa cujuscumque actionis; qualenus actio est.* Itaque ut caussae secundae agant, necesse est, ut reducantur in actum. Non possunt autem reduci in actum a seipsis: nam quod reducitur in actum, movetur ad ipsum actum: nihil autem potest habere actu id ad quod movetur, ut demonstratum est (3). Oportet ergo, ut caussae secundae reducantur in actum ab eo quod est actu. Est autem Deus per essentiam primus actus purissimus. A Deo igitur caussae secundae reducuntur in actum, idest, *physice praemoventur.*

1360. V. Ratio. Perpetua est S. Thomae doctrina, ut supra

Leibnitio potest, a quonam status ille praecedens fuerit determinatus, ut praedeterminare statum subsequentem posset? Si enim praedeterminat, oportet, ut sit determinatus: nam ab indeterminato determinatio haberi nequit. Vel ergo status ille praecedens fuit determinatus a seipso et cum determinatio illa sit aliquid, aliquid praeter Deum erit a seipso; quod plane repugnat. Si autem determinatio status illius praecedentis est ab alio, deveniendum tandem erit ad Deum primum determinantem, ne in determinantibus, et determinatis detur processus in infinitum. Praedeterminatio igitur erit a Deo determinante statum praecedentem, ut is possit praedeterminare statum subsequentem. Cur ergo Deus non poterit voluntatem praedeterminare, aut quamlibet aliam caussam creatam? Non potest ergo careri *praedeterminatione* Bannesii, et Alvaresii, licet possit, et debeat excludi sententia media Molinistarum ponentium res determinatas ante quodcumque Divinum decretum. In quam sententiam Leibnitius recidit; nam si status ille praecedens determinatus est independenter a Dei decreto determinante, iam in propria determinatione a Deo videtur, hoc est, per scientiam mediam inter scientiam visionis, quae sequitur decretum, et scientiam simplicis intelligentiae, quae respicit tantum possibilia.

(1) Vide S. Thom. l. 3. con. Gen. c. 67. Nec valet recurrere ad concursum *simultaneum;* is enim se tenet ex parte effectus, non ex parte caussae; haec autem est quae movetur ad operandum, ipseque motus, et operatio, cum sint aliquid physicum, debent esse a Deo. Nec etiam satis est virtus a Deo communicata caussis secundis nam hae per virtutem possunt quidem moveri, sed cum actu moventur, aliquid aliud habent praeter virtutem; illud autem aliquid aliud debet esse a Deo.

(2) 1. 2. q. 79. a. 2. (3) § 1173.

ostendimus (1), universas caussas creatas se habere ut Dei instrumenta agentia per virtutem acceptam ab ipso Deo. Instrumenta vero ex demonstratis (2), ut agant, indigent moveri ab eo, a quo adhibentur ut instrumenta. Universae igitur caussae creatae, ut agant, indigent moveri a Deo (3).

1361. VI. Ratio caussas liberas respicit. Creatum arbitrium est essentialiter secundum liberum. Ejus ergo propria ratio est, ut se determinet dependenter a primo Libero. Illi ergo hanc propriam rationem tollere, est tollere propriam ejus libertatem. Jam vero si creatum arbitrium primo libere se determinat, eius determinatio non dependet a primo Libero, alioqui non se primo determinaret. Si ergo arbitrium creatum non determinatur a Deo, tollitur propria ejus natura.

---

(1) § 143. (2) § 128.

(3) Ex dictis perspicuum est, *physicam praemotionem* per se omnino ad mentem S. Thomae, vehementerque decipi illos, qui Angelicum Doctorem in contrariam sententiam conantur trahere. Abstinemus ab congerendis S. Doctoris textibus, ne longiores simus. Legi apud Lemosium possunt Panopl. l. 3. p. 1. tr. 1. c. 6. sqq. et apud Franciscum Sylsium in Opusc. *de motione primi Motoris*, Tom. 5. Opp. Nec quis saepius obiecta repetat verba S. Doctoris 1. 2. q. 9. a. 6. ad 2. „ Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor, ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc, vel illud, quod est vere bonum, vel apparens bonum. Sed interdum specialiter Deus movet ad aliquid determinate volendum, quod est bonum; sicut in his, quos movet per gratiam. Haec qui obiicit, non videtur bona fide procedere; nam S. Thomas ita scribens, respondet argumento, quod sibi objecerat; *Deus non est caussa, nisi bonorum secundum illud* Gen. 1. Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona. *Si ergo a solo Deo voluntas hominis moveretur, numquam moveretur ad malum; cum tamen voluntas sit, qua peccatur, et recte vivitur, ut Augustinus dicit.* Cui argumento ut S. Thomas occurrat, praefatam adhibet responsionem. Scopus igitur eius est ostendere, Deum non movere voluntatem ad malum, etsi voluntas ab ipso solo moveatur; de quo tantum in eo articulo quaeritur. Illud autem ostendit, quia Deus voluntatem movet, ut universalis motor ad universale bonum. Et sane ad actum peccati Deus non movet ut specialis motor; ita enim esset peccati auctor; movet ergo, quatenus actus ille habet rationem entis; producere autem rationem entis est Dei, prout est motor sive provisor universalis. Movet autem Deus voluntatem peccatoris ad universale bonum, non ad bonum peculiare apparens, quod voluntas peccando amat; nam quod voluntas amet bonum apparens, est ex motione qua movetur ad bonum universale, licet ipsa hanc rationem inordinate ponat in bono particulari, quod non est vere bonum. Ita S. Thomas argumentum propositum refellens, demonstrat, et quod Deus omnia moveat, etiam voluntatem, cum peccat, et quod non sit auctor peccati. Et licet addat, hominem se determinare ad volendum quod est vere bonum; id non excludit quod determinetur etiam a Deo tamquam primo Motore. Neque erat necesse, ut distinctius sese explicaret; non enim id postulabat argumentum, cui respondebat, et centies alibi demonstratum ab ipso fuerat, voluntatem in omnibus suis actibus moveri a Deo tamquam a prima caussa, licet moveat etiam se ipsam ut caussa proxima. Quod vero addit, Deum specialiter interdum movere ad aliquid determinatum, ut in his quos movet per gratiam, primum quidem demonstrat, Deum non ita movere ad actus naturales, ut ad actus supernaturales: nam ad illos movet ut generalis Provisor; ad istos ut Provisor specialis. Deinde si Deus per gratiam movet ad aliquid determinatum, et nihilominus voluntas remanet libera; igitur praemotio Divina non officit libertati. Vide Lemosium Panopl. 4. p. 2. tr. 4. c. 32.

1362. VII. Ratio est de iisdem caussis liberis potissimum. Deus est omnipotens, *et magis habet in potestate voluntates hominum, quam ipsi suas:* ideoque habet *humanorum cordium quo ipsi placet inclinandorum omnipotentissimam potestatem*, ut loquitur S. Augustinus (1). Itaque in Dei omnipotentissima potestate sunt universa, etiam ipsae voluntates nostrae, ut possit omnia inclinare, et movere eo modo, quo ipsi libuerit; *neque enim*, ut ipsemet loquitur S. Augustinus (2), *ob aliud veraciter vocatur omnipotens, nisi quoniam quidquid vult potest nec voluntate cuiuspiam creaturae voluntatis Omnipotentis impeditur effectus.* Et paulo post (3): *Quis ita desipiat, ut dicat, Deum malas voluntates, quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit, in bonum convertere non posse?* S. Augustino concinit discipulus ejus S. Fulgentius (4) scribens: *Itane vero rerum ordo credi, putarive permittitur, ut Deus qui est creator hominis, valeat hominem facere, non mutare: et qui nullius eget adjutorio, ut hominem faciat; operari tamen quod vult in hominis voluntate non possit, priusquam in homine ipsum velle repererit? . . Hanc amentiam, et a Fidelibus suis arceat, et ab infidelibus auferat Deus* (5). Dei autem omnipotentissima potestas respicit quemcumque hominis statum; neque enim in uno statu minor fuit, quam in altero. Cum ergo S. Augustinus ad omnipotentissimam Dei potestatem referat inclinationem cordium humanorum, loquitur de homine in quolibet statu.

---

(1) L. de corrept. et grat. c. 14. Sunt qui haec S. Doctoris verba intelligunt de eo quod Deus potest facere, non de eo quod facit, vel de operibus supernaturalibus, ad quae Deus efficienter alliciendo praedeterminat creaturam rationalem post Adae culpam Sed has explicationes reiiciunt ipsa Augustini verba cit cap. Ea describamus: „ Non „ est, *inquit*, dubitandum, voluntati Dei, qui *in caelo, et in terra omnia quaecum-* „ *que voluit, fecit*, et qui etiam *illa quae futura sunt, fecit*, humanas voluntates „ non posse resistere, quo minus faciat ipse quod vult: quando quidem etiam de ipsis „ hominum voluntatibus, quod vult, cum vult, facit. Nisi forte (ut ex multis aliqua „ commemorem) quando Deus voluit Sauli regnum dare, sic erat in potestate Israe- „ litarum subdere se memorato viro sive non subdere, quod utique in eorum erat „ positum voluntate, ut etiam Deo valerent resistere. Qui tamen hoc non fecit, nisi „ per ipsorum hominum voluntates, sine dubio habens humanorum cordium quo pla- „ ceret inclinandorum omnipotentissimam potestatem „. Et paulo post, proposito exemplo Davidis, qui etiam in Regem constitutus a Deo fuit, et a populo, Deo operante, acceptatus, ait: *Intus egit, corda tenuit, corda movit, eosque voluntatibus eorum, quas ipse in illis operatus est, traxit. Si ergo cum voluerit Reges in terra Deus constituere, magis habet in potestate voluntates hominum quam ipsi suas; quis alius facit, ut salubris sit correptio, ei fiat in correpti corde correctio, ut caelesti constituatur in regno?* Me non monente, vides S. Augustinus non de eo tantum quod potest Deus facere, neque de operibus tantum supernaturalibus post Adae culpam loqui, sed de eo etiam quod fecit, et de actibus naturalibus voluntatis; neque enim ad ordinem supernaturalem pertinebat, quod Hebraei vellent Saulem, et Davidem agnoscere Reges.

(2) Enchit. c. 96.

(3) Ibid. c. 98.

(4) L. de Incar. et grat. c. 29.

(5) Etiam S. Fulgentius non loquitur de eo tantum quod Deus potest facere; sed de eo quod fecit; ponit enim exemplum Pauli, quem Deus convertit.

1363. Ad primum respondemus, inter caussas naturales non esse tantum caussas necessarias, sed etiam contingentes, et liberas, quae ad unum non sunt determinatae: Deus autem pro conditione caussarum eas movet ac determinat, necessarias quidem ad effectus necessarios; contingentes vero, et liberas, contingenter, et libere (1).

1364. Ad secundum concedimus, voluntatem determinare seipsam per modum agentis secundi, determinatur tamen a Deo tamquam a prima caussa; nec enim potest esse prima suae determinationis caussa, ut est demonstratum (2).

1365. Ad tertium negamus quod dicitur, voluntatem *in priori ad praemotionem* non posse agere, et *sub ipsa praemotione* non posse non agere; *praemotio* enim non tribuit potentiam (3), sive non se tenet, ut inquiunt, ex parte *actus primi*, sed ex parte *actus secundi*, sive ipsius actionis, ad quam movet caussas secundas jam praeditas agendi potentia; ipsa namque voluntas est animae potentia libera ad volendum, vel nolendum ea sine quibus haberi beatitudo potest, ut dictum est (4): homo autem tam *in priori ad praemotionem*, quam *sub ipsa praemotione* praeditus est voluntate; igitur potentiam habet ad agendum, vel non agendum (5).

---

(1) S. Thomas Opusc. 2. c. 10. „ In actione, *inquit*, divinae virtutis hoc considerare oportet, quod operatur in omnibus, et movet singula ad suos actus secundum modum uniuscuiusque, ita quod quaedam ex motione divina ex necessitate sua actiones perficiunt, ut patet in motibus corporum caelestium; quaedam vero contingenter, quae interdum a propria actione deficiunt, ut patet in actionibus corruptibilium; arbor enim quandoque a fructificando impeditur, et animal a generando. Sic ergo divina sapientia de rebus ordinat, ut ordinata proveniant secundum modum propriarum caussarum. Et in 2. d. 25. q. 1. a. 1. ad 3. Deus operatur in omnibus; ita tamen quod in unoquoque secundum eius conditionem; unde in rebus naturalibus sicut ministrans virtutem agendi et sic determinans naturam ad talem actionem; in libero autem arbitrio hoc modo agit, ut virtutem agendi ministret, et ipso operante, liberum arbitrium agat.

(2) § 1361.

(3) Loquimur de actibus naturalibus: nam in supernaturalibus nullam habet homo naturalem potentiam proximam, sed haec est illi a gratia sufficiente, quae dat posse agere in ordine supernaturali, gratia vero efficax datur ad actu agendum. In ordine igitur supernaturali homo antecedenter ad praemotionem efficacem, habet potentiam ad agendum per gratiam sufficientem; et sub ipsa praemotione efficaci retinet potentiam ad non agendum, vel ad agendum oppositum, quia ipsa voluntas est potentia libera.

(4) §. 1086.

(5) Hac una responsione concidunt aliae argutiae, quas Adversarii *praemotionis* congerunt. Nam cum aiunt, *praemotum* sub *praemotione* non esse indifferentem, quia est determinatus, falsum dicunt; voluntas enim etiam determinata, non amittit naturam suam, secundum quam est animae potentia indifferens ad utrumlibet circa bona particularia. Et sicut cum determinat seipsam remanet libera, licet non possit non esse determinata sub ipsa sua determinatione, ita remanet libera, cum determinatur a Deo, quia Deus determinans non destruit, sed perficit naturam voluntatis. Praemotus ergo ita determinatur, ut non necessario determinetur, sed retineat indifferentiam, non quidem *suspensionis*, ut aiunt, sed *potestatis;* sic enim determinatur ad unum

1366. Ad id quod additur responsio patet ex dictis (1): nam *in priori ad praemotionem* voluntas potest determinare seipsam, ut caussa secunda, non ut caussa prima; proinde neque frustranea est *praemotio*, neque voluntas destituitur libertate.

1367. Quod obiicitur de *praemotione generali*, falso nititur supposito, nimirum, *ex praemotione physica* esse, quod voluntas non sit libera circa bonum in communi. Necessitas enim voluntatis circa bonum commune oritur ex natura ipsius voluntatis: cui naturalis inest appetitus ultimi finis, sive beatitudinis, ut supra dictum est (2): ad bonum autem particulare voluntas necessario non fertur; ideoque etiam sub ipsa *physica praemotione* retinet libertatem. Deus ergo praemovet voluntatem necessario quidem ad bonum in comuni, ad quod ex natura sua voluntas est determinata; libere vero ad bonum particulare, ad quod voluntas non est determinata necessario; ut enim dictum est (3), Deus movet singula ad suos actus secundum modum uniuscujusque.

1368. Negamus autem nullo modo esse in nostra potestate impressiones, quas in nobis producit gratia praeveniens: nam licet hae praeveniant consensum voluntatis nostrae, eis tamen possumus bene uti, aut eas respuere: et similiter *praemotio* licet praeveniat consensum nostrum, est nihilominus aliquo modo in nostra potestate, quia possumus ea uti, vel ei resistere, licet numquam ei resistamus, si *praemotio* sit efficax. Quare nullo modo laeditur humana libertas (4).

---

bonum, ut hoc non expleat totam voluntatis capacitatem, quia sine ipso beatitudo haberi potest, ut dictum est §. 1086. ideoque etiam cum determinatur ad unum, ita determinatur, ut nihilominus possit ad alterum determinari. Pari modo cum aiunt, praemotum ad amorem, non posse non amare, negandum est, quippe sic praemotus, retinet indifferentiam *potestatis*; ideoque sic amat, ut bonum amatum eum non necessit ad amorem, cum non sit ipsa beatitudo. Et licet *in sensu composito* non possit coniungere amorem cum non amore, vel cum odio; id enim contradictorium est: potest tamen *in sensu diviso*, quia revera ita prosequitur bonum amatum, ut hoc non contineat omnem rationem boni. Et sicut ob hanc rationem, cum voluntas se determinat ad amandum, non potest non amare *in sensu composito*, potest tamen *in sensu diviso*; ita etiam sub praemotione. Si praefata distinctio *sensus compositi, et divisi* valet, ut certe valere debet adversus negantes arbitrii libertatem, cur nobis non valebit adversus negantes physicam praemotionem?

(1) §. 1362.

(2) § 1085.

(3) Not. 1. pag. 512.

(4) Ut obiectio ex laesione humanae libertatis, quae in hac controversia praecipua est, quaeque jampridem a Pelagianis urgebatur ad negandam gratiae necessitatem, ut ex S. Hieronymo in Epist. ad Cresiphontem, et ex S. Augustino l. 2. con. duas Epist. Pelag ad Bonif. c. 5 constat, penitus dissolvatur, operae pretium existimamus describere quae Jacobus Benignus Bossnetus habet in Tract. de Lib. arbitr. Itaque postquam c. 6. rejecit sententiam Congruistarum; caput vero 7. ita inscripsit: „ Troisiéme moyen pour accorder notre libertè avec les décrets de Dieu : La contemperation, et la suavité, ou la delectation qu'on appelle victoricuse. Insufficience de ce moien „. *Tertium medium ad conciliandam nostram libertatem cum Divinis decretis; Contemperatio, et suavitas, sive delectatio, quae vocatur victrix. Insufficientia hujus medii*; c. 8. gradum faciens ad quartum medium, scilicet ad *praemotionem, et praedeterminationem physicam*; „ Elle saure, *inquit*, parfaitement notre libertè,

1369. Ad quartum omnino negamus, *praemotionem physicam* vel minimum derogare Divinae sanctitati. Deus enim ad actionem criminosam concurrit, ad eamque praemovet, non qua criminosa

---

et notre dependance de Dieu „. *Ea perfecte salvat nostram libertatem, nostramque a Deo dependentiam.* Integrum describendum esset caput, quod ut omnes legant, optamus; at pauca seligimus ne simus longiores „ La cause de tout ce qui est, c'est la volonté de Dieu; et nous ne concevons rien en lui, par ou il fasse tout ce qui lui plaît, si ce n'est que sa volonté est d'ellemême tres-efficace. Cette efficace est si grande, que non-seulement les choses sont absolument, dès là que Dieu veut qu'elles soient; mais encore, qu'elles sont telles dès que Dieu veut qu'elles soient telles; et qu'elles ont une telle suite, et un tel ordre, des que Dieu veut qu'elles l'aient. Car il ne veut pas le choses en général seulement; il les veut dans tout leur état, dans toutes leurs proprietes, dans tout leur ordre. Comme donc un homme est, dès là que Dieu veut qu'il soit; il est libre, dès là que Dieu veut qu'il soit libre; et il agit librement, des là que Dieu veut qu'il agisse librement; et il fait librement telle et telle action, des là que Dieu le veut ainsi. Car toutes les volontés, et des hommes et des Anges, sont comprises dans la volonté de Dieu, comme dans leur cause premiere et universelle; et elles ne seront libres, que parce qu'elles y seront comprises comme libres. Par la même raison, toutes les résolutions que les hommes et les Anges prendront jamais, en tout ce qu'elles ont de bien et d'être, sont comprises dans les décrets éternels de Dieu, ou tout ce qui est, a sa raison primitive, et le moyen infaillible de faire non seulement qu'elles soient mais qu'elles soient librement; c'est que Dieu veuille non seulement qu'elles soient, mais qu'elles soient librement; parce que étant maître souverain de tout ce qu'est ou libre, ou non libre, tout ce qu'il veut, est comme il le veut.... La cause premiere et universelle, d'elle même, et par sa propre efficace, s'accorde avec son effet, parce qu'elle y met tout ce qui y est, et qu'elle met par conséquent dans les actions humaines, non seulement leur être, tel qu'elles l'ont; mais encore leur liberté même. Car la liberté convient à l'ame, non seulement dans le pouvoir qu'elle a de choisir; mais encore lorsqu'elle choisit actuellement: et Dieu qui est la cause immédiate de notre liberté, la doit produire dans son dernier acte, si bien que le dernierer acte de la liberté consistans dans son exercice, il faut que cet exercice soit encore de Dieu, et que comme tel il soit compris dans la volonté divine. Car il n'y a rien dans la creature qui tinne tant soit peu de l'être, qui ne doive à ce même titre tenir de Dieu tout ce qu'il a Comme donc plus une chose est actuelle, plus elle tient de l'être, il s'ensuit que plus elle est actuelle, plus elle doit tenir de Dieu. Ainsi notre ame conçûe comme exerçant sa liberté, étant plus en acte, que conçue comme pouvant l'exercer, elle est par conséquent davantage sous l'action divine, dans son exercice actuel, qu'elle ne l'étoit auparant; ce qui ne se peut entendre, si on ne dit que cer exercice vient immediatement de Dieu ...... Ainsi, loin qu'on puisse dire, que l'action de Dieu sur la nôtre lui ôte sa liberté au contraire il faut conclure que notre action est libre *a priori*, à cause que Dieu la fait être libre.... Dieu n'a garde de rien ôter à son ouvrage par son action, puisqu'il y fait au contraire tout ce qui y est, jusqu'à la derniere précision; et qu'il fait par consequent non seulement notre choix, mais encore dans notre choix, la liberté même „. „ Quidquid est, caussatur a Dei voluntate, nec quidquam in eo concipimus, quo faciat quidquid ei placet, nisi quod eius voluntas in seipsa efficacissima est. Tam magna est haec efficacitas, ut non modo res absolute sint, quia Deus vult eas esse; sed tales etiam sint, quia Deus vult, eas esse tales; talemque habeant dependentiam, et ordinem, qualem Deus vult eas habere. Ipse enim non vult tantum res in genere, sed etiam eas vult in omni earum statu, cum omnibus proprietatibus, in omni earum ordine. Sicut ergo homo est, quia Deus vult ipsum esse; ita est liber, quia Deus vult, ut sit liber; et libere agit, quia Deus vult, ut libere agat: et libere hanc, vel illam actionem facit, quia Deus ita vult. Omnes namque voluntates tam hominum, quam Angelorum in voluntate Dei comprehenduntur tamquam in prima, universalique caussa; nec erunt liberae, nisi quia in ea comprehendentur tamquam

est, sed qua actio, et ens est: nam quidquid est, a Deo est, qui est primum Ens, dans omnibus esse; defectus vero actionis non est ens, sed privatio entis; ideoque a Deo non est, sed a creata voluntate, quae est primum deficiens. *Sicut actio*, ait S. Thomas (1), *quae peccati deformitatem habet, dicitur bona, in quantum est actio, non propter hoc quod aliquando inveniatur separata a deformitate, sed quia bonitas illa naturae, deformitati substat: ita Deus dicitur esse caussa illius actionis, in quantum est actio, non in quantum est deformis: non hoc modo quod actionem faciat a deformitate separatam, sed quia in actione deformitati conjuncta, hoc quod est actionis, facit, et quod est deformitatis non facit. Etsi enim in aliquo effectu plura inseparabiliter conjuncta sunt, non oportet, ut quidquid est caussa ejus quantum ad unum, sit caussa ejus quantum ad alterum: sicut natura est caussa oculi quantum ad substantiam ejus, et*

---

liberae. Ob eamdem rationem universae hominum, et Angelorum deliberationes, in omni eo quod habent bonitatis, et entitatis, comprehenduntur in aeternis Dei decretis in quibus quidquid est, primitivam suam habet rationem: et medium infallibile non modo efficiendi, ut eae sint, sed ut sint liberae, est, quia Deus vult, ut non modo sint, sed ut libere sint; cum enim sit supremus Dominus omnium quae sunt sive libere, sive non libere; omne id quod vult, est eo modo, quo ipse vult... Prima caussa, et universalis seipsa, suaque propria efficacia cum suo congruit effectu; ipsa enim in eo ponit quidquid in eo est, ipsaque proinde in humanis actionibus ponit non solum earum esse, prout eae sunt, sed ipsam quoque libertatem. Nam libertas convenit animae non modo in eligendi potestate, sed etiam in ipsa actuali electione: et Deus qui est caussa immediata nostrae libertatis, eam producere debet in ultimo suo actu; et cum ultimus libertatis actus consistat in eius exercitio, oportet, ut hoc exercitium sit etiam a Deo, et quatenus tale in divina voluntate comprehendatur. Nihil enim in creatura est, vel minimum entitatis habens, quod ob hoc ipsum non debeat a Deo habere omne id quod habet. Quo ergo res aliqua magis est actu, eo plus participat esse, ideoque quo magis actu est, eo plus participat a Deo. Porro cum anima nostra concepta ut exercens suam libertatem, plus sit in actu, quam concepta ut potens illam exercere; proinde magis est sub divina actione in actuali libertatis exercitio, quam erat ante; quod intelligi nequit, nisi dicatur, hoc exercitium a Deo immediate proficisci.... Tantum igitur abest, ut dici possit; actionem Dei in nostram, ab ea suam tollere libertatem; quin contra oporteat concludere, omnem nostram actionem esse liberam a priori, quia Deus efficit, ut sit libera.... Deus actione sua nihil aufert ab opere suo: imo vero efficit in eo totum id quod in eo est usque ad ultimam praecisionem; ideoque non solum efficit electionem nostram, sed in eadem nostra electione ipsam libertatem „. Hanc eamdem rationem vide apud S. Thomam pluribus in locis praecipue 1. p. q 103. a. 8. et q. 19. a. 8. et 1. 2. q. 10. a. 4. ad 1. Eamdem tradiderat S. Augustinus cum alibi saepe, tum praesertim l. 10. de Civ. c. 14. Profecto, ut advertit Lemosius Panopl. l. 4. p. 2. tr. 4. c. 40. libertas creata non consistit in hoc, ut habeamus in nostra potestate gratiam Dei, eiusque motionem; sed ut ita simus ab ea praeventi, ac moti, ut non necessitemur ad unum. Deus autem movens voluntatem nostram non solum caussat substantiam actionis, sed etiam modum eius, modus autem agendi voluntatis est ut libera sit in electione bonorum particularium, ideoque voluntas etiam sub gratia, et praemotione, quas non habet in sua potestate, libere operatur. Nec obstat, quod voluntas praemota sequi debeat id ad quod praemovetur: id enim solum ostendit *infallibilitatem* divinae praemotionis, quia Dei intentio deficere non potest, nullam vero *necessitatem* infert.

(1) In 2. d. 37. q. 2. a. 2. ad 5.

non quantum ad defectum caecitatis, quae ex naturae defectu incidit (1). Neque reponat quis, ferre pias aures non posse, quod Deus dicatur determinare, et applicare voluntates ad actus pravos; non enim illas applicat, et determinat ad eos actus, qua ratione sunt pravi. *Motus*, inquit S. Thomas (2), *primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum modum ejus. Cum itaque aliquid est in debita dispositione ad recipiendum motum primi moventis, sequitur actio perfecta secundum intentionem primi moventis. Sed si non sit in debita dispositione, et aptitudine ad recipiendum motum primi moventis, sequitur actio imperfecta. Sic ergo dicendum, quod cum Deus sit primum principium motionis omnium, quaedam sic moventur ab ipso, quod etiam se ipsa movent: sicut quae habent liberum arbitrium, quae si fuerint in debita dispositione, et ordine debito ad recipiendum divinam motionem sequentur bonae actiones, quae totaliter reducuntur in Deum sicut in caussam. Si autem deficiant a debito ordine, sequitur actio inordinata, quae est actio peccati. Et sic quod ibi est de actione, reducitur in Deum sicut in caussam. Quod autem est ibi de inordinatione, vel deformitate, non habet Deum caussam, sed solum liberum arbitrium* (3). Sane quod actio deficiat ab integritate debita, id habet a voluntate peccantis, qui derelicto Creatore, sistit in creatura tamquam in ultimo fine. Utique voluntas creata ascendisset in Deum, si efficaciter fuisset in Deum praemota. Sed quod haec efficax praemotio ei desit, non est ex Deo, qui paratus est omnibus dare gratiam suam efficacem; est igitur ex ipsa voluntate creata, quae Deo resistit, et resistendo demeretur. Non demereretur certe, si Deus eam efficaciter praemoveret. Sed non tenetur Deus ulli dare gratiam suam efficacem; ideoque injustus non est, si talem gratiam deneget. Quare autem hunc trahat, et alium non trahat, ad arcana pertinet sapientiae. et scientiae Dei; numquam tamen iniquitas est apud Deum. Ipsimet impugnatores physicae praemotionis huc demum recipere se debent; nam quaenam reddi ab ipsis ratio potest, quare Deus hunc posuerit in his circumstantiis in quibus praevisus fuit peccaturus; alium in aliis circumstantiis in quibus praevisus fuit bene usurus gratia? Vel cur is potius, quam alius tot gradus habeat delectationis victricis?

1370. Denique quod additur de unanimi recentium Philosophorum, et Theologorum consensione in reprobanda physica praemotione, primum quidem, si verum foret, veritatem commendaret sententiae nostrae: in iis enim dogmatibus, quae cum Fide

---

(1) Vide eumd. S. Thom. 1. 2. q. 79. a. 2. ad 3. et 3. p. q. 47. a. 3. ad 3. et a. 6. ad 3.

(2) Q. 3. de malo a. 3.

(3) Vide S. Augustinum l. de nat. boni con. Manich.

Catholica connexionem habent, exquirenda praecipuo est sapientia Antiquorum, per quos Traditio ad nos pervenit. Deinde falsa est unanimis illa consensio: Theologos enim et Philosophos recentiores habemus multos pro nostra sententia, Tapperum, Driedonem, Lensaeum, Latomum, Pererium, Canisium, Estium, Sylvium, Bossuetum, Bourfierum, qui fuse praemotionem physicam defendit in insigni Opere *De l'action de Dieu sur les créatures;* Euardum Corsinum, Benedictum a S. Jacobo in Enchir. Theologiae Augustinianae; Nicolaum a S. Joann. Baptista in Philosophia Augustiniana; Thomam a Nativitate in Institut. Philosoph. ipsumque P. Jacquier, licet is pro utraque parte argumenta proponat. Ne eos memoremus, qui ex Ordine Praedic. prodiere. Itaque si ex auctoritate recentium Doctorum definienda iis foret, non video cur Tournely, Habertius, Herminier. Henno, Witasse, praeferri debeant praesertim Estio, et Bossueto.

QUAESTIO ULTIMA.

De miraculis

1371. Expendimus concursum Dei ordinarium ad effectus, operationesque creaturarum; restat agendum de mirabilibus Dei operibus supra consuetas naturae leges, sive de Miraculis. Qua in re quaeremus 1. an vera dari miracula possint: 2 an miracula facere sit solius Dei.

ARTICULUS I.

Utrum vera miracula dari possint

1372. De possibilitate miraculorum hic tantum agemus, acturi, si Deus dederit, de eorum existentia, cum de Religione revelata tractabimus. Statuenda autem initio est veri miraculi definitio. Itaque *miraculum,* inquit S. Thomas (1), *proprie dicitur, cum aliquid sit praeter ordinem totius naturae creatae* (2). Ut enim idem S. Doctor animadvertit (3): miraculi nomen a mirando est sumptum. Ad admirationem autem duo concurrunt, ,, quorum unum est, quod caussa illius, quod admiramur, sit ,, occulta. Secundum est, quod in eo quod miramur, appareat ,, aliquid, per quod videatur contrarium ejus debere esse quod ,, miramur. Sicut aliquis posset mirari, si videret ferrum ascen- ,, dere ad calamitam, ignorans calamitae virtutem, cum videatur ,, quod ferrum naturali motu debeat tendere deorsum. Hoc autem

---

(1) I. p. q. 100. a. 4.
(2) Vide S. August. l. de util. cred. c. 16. et l. 3. de Trin. c. 5.
(3) Q. 6. de pot. a. 2.

,, contingit dupliciter, uno modo secundum se, alio modo quoad nos.
,, Quoad nos quidem, quando caussa effectus, quem miramur, non
,, est occulta simpliciter, sed occulta huic, vel illi nec in re
,, quam miramur, est dispositio repugnans effectui, quem mira-
,, mur, secundum rei veritatem, sed solum *secundum opinionem*
,, admirantis. Et ex hoc contingit, quod id quod est uni mirum,
,, vel admirabile, non est mirum, vel admirabile alteri: sicut
,, sciens virtutem calamitae per doctrinam, vel per experimen-
,, tum non miratur praedictum effectum; ignorans autem mi-
,, ratur. *Secundum se* autem aliquid est mirum, vel admirabi-
,, le, cujus caussa *simpliciter* est occulta: et quando in re est
,, *contraria dispositio secundum naturam* effectui qui apparet . . .
,, Caussa autem occultissima, et remotissima a nostris sensibus,
,, est Divina, quae in rebus omnibus secretissime operatur; et
,, ideo illa quae sola virtute divina fiunt in rebus illis, in qui-
,, bus est naturalis ordo ad contrarium effectum, vel ad contra-
,, rium modum faciendi, dicuntur *proprie miracula*, ea
,, vero quae natura facit, nobis tamen, vel alicui nostrum
,, occulta; vel etiam quae Deus facit, nec aliter nata sunt
,, fieri; nisi a Deo, miracula dici non possunt; sed solum
,, mira, vel mirabilia (1) ,,. Ad miraculum ergo *proprie* di-

---

(1) Mirabilis sane doctrina, qua una tenebrae dissipantur ab incredulis, aliisque Iunioribus Philosophis ingestae in constituenda miraculi definitione. Ac primum quidem deprehenditur falsitas definitionis Spinozae in Tract. theol. polit. c. 6 aientis, ,, nomen miraculi nonnisi respective ad hominum opiniones posse intelligi, et nihil aliud significare, quam opus, cujus caussam naturalem exemplo alterius rei solitae explicare non possumus, vel saltem ipse non potest, qui miraculum scribit, aut narrat. ,, Nefarius homo confundit id quod est mirum *secundum se*, cum eo quod est mirum *respective*, et id quod est *improprie* miraculum, cum miraculo *proprie* tali. Haec est diabolica fraus horum nebulonum ad incautos decipiendos, definitiones constituere omnino falsas, vel aequivocas, ex eisque tamquam veris argumentari. Ita se gessit idem Spinoza circa definitionem substantiae, ut diximus Tom 3. §. 13.

Deinde excluditur ut insufficiens definitio miraculi tradita a Bernardo Connor in Evang. Medici a. 6. ubi ait: *Miraculum recte definiri potest effectus suspensa naturae, seu motus, lege productus.* Nam 1. haec definitio coarctat miracula ad solas res corporeas, in quibus natura operatur per motum. 2. Deus non solum potest miracula facere suspendendo leges naturae, sed etiam efficiendo aliqua ad quae natura ipsa satis non est, et quae sunt praeter omnes naturae leges. *Potest* (Deus) inquit S. Thomas q. 6. de pot. a. . ,, praeter cursum naturae aliquid agere in particularibus effectibus, vel quantum ad esse, in quantum aliquam novam formam inducit rebus naturalibus, quam natura inducere non potest, sicut formam gloriae; aut huic materiae, sicut visum in caeco; vel quantum ad operationem, in quantum retinet operationes rerum naturalium, ne agant quod natae sunt agere. sicut quod ignis non comburat, ut patet Dan. 3. vel quod aqua non fluat, ut patet de aqua Jordanis, Josue 5. ,, Connor ad Spinozam videtur accedere; nam ea spargit principia, quae ut cohaereant, Deum cum natura miscent; et miracula, etiam in Sacris Litteris contenta, ex caussis pure naturalibus, accersitis principiis medicis, explicare conatur.

A Spinozae definitione non longe abest Grewii definitio miraculi, quod sit *opus naturale, insolitum, atque a Deo ad certum finem directum*; confundit enim mirabile cum vero miraculo.

ctum requiritur, ut ejus caussa sit *simpliciter*, idest, omnibus modis occulta, utque in re, in qua sit miraculum, sit *contraria dispositio secundum naturam*; ideoque miraculum recte definitur: *Effectus solius divinae virtutis praeter ordinem totius naturae creatae.*

Ad Spinozam quoque accedit Lockius in Tract. de Mirac. ubi miraculum definit *operationem quamdam in sensus incurrentem; quae, cum spectatoris superet captum, ipsiusque opinione cursui naturae constituto contraria sit, ab eo pro divina habetur*. Destruit haec definitio intrinsecam rationem miraculi, ipsumque unice metitur ex spectatoris captu.

Excluditur praeterea definitio miraculi, quam tradit Clarkius *Trois. repl.* Tom. 2. Opp. Leib. n. 17. et ibid. *Quatr. repl.* n. 43 ubi miraculum definit *rem raram, et extraordinariam*. Multa enim sunt rara, et extraordinaria, quin sint miracula; alioqui monstra in miraculis habenda forent. Nec urget quod addit: „ Si un miracle „ est toujours *une action qui surpasse la puissance de toutes les créatures*, il s' en„ suivra que si un homme marche sur l' eau, et si le movement du soleil (ou de la „ terre) est arrèté, ce ne sera point un miracle, puisque ces deux choses se peuvent „ faire sans l' intervention d' una Puissance infinie „. Si miraculum semper est actio excedens potentiam omnium creaturarum, consequens inde erit, quod si homo ambulet super aquam, et si motus solis (aut terrae) sistatur, id non erit miraculum, quandoquidem hae duae res fieri possunt, quin intercedat Potentia infinita. Sed haec facile dispelluntur, si attendatur tradita S. Thomae doctrina, miraculum nempe debere esse praeter ordinem totius naturae creatae. Quod autem sol stet, est praeter hunc ordinem; ideoque esse non potest, nisi a Deo, qui hunc ordinem instituit; non enim Angeli invertere possunt ordinem totius creaturae Et licet possint hominem deducere, ut super aquam ambulet; cum corpora quoad motum localem Angelis subiiciantur; si tamen circumstantiae ostendant, id peractum minime fuisse ab Angelis sive bonis, sive malis, ut in Petro ambulante super aquas ad Christi Domini iussionem; miraculum erit praeter ordinem totius naturae; neque enim in natura vis est, qua corpus hominis ita sustineri in aquis possit, ut super eas ambulet.

Excluditur insuper definitio miraculi quam tradit Leibnitius Theod. § 249. nimirum, miracula esse *Dei actiones omnem creaturarum virtutem transgredientes*; ob quam definitionem ille ibid. putat, creationem esse *verum miraculum*. Excluditur, inquam: nam creatio ita est propria Dei, ut nulli creaturae competere possit, neque propterea est miraculum. cum in rebus quae creantur, nulla sit contraria dispositio secundum naturam.

Excluditur item sententia Bonneti in Opusc. *Recherches philos. sur les preuves du Christ.* c. 6 docentis, *miracula comprehendi intra sphaeram legum naturae, esseque modificationes earumdem legum*. Videlicet, consequenter ad suum systema *praeformationis*, ita ut nihil fiat, cuius *germen* non fuerit praeformatum in rerum creatione. Quodque magis est, c. 6. ipsam temporalem generationem aeterni Verbi ex purissima Virgine Maria, involutam ponit, perinde ac ceteri miraculosi eventus, in particulari dispositione legum naturae, quae producere eos debebat. Qua doctrina omnem Divinae Incarnationis evacuat fidem; altissimumque Mysterium, quo maius esse non potest, ad naturae leges redigit, quibus *per media physica praeordinata, ac differentia ab ordinario medio, evolvi potuisse*, dicit, *germen humanum in casto Virginis utero*. Paucis, destruit articulum Symboli: *Qui conceptus est de Spiritu Santo.*

Denique excluditur Houttevillii sententia de natura miraculorum in Opere de Relig. Christ. l. I. c. 5. statuentis, miracula esse effectus insolitos, nobisque incognitos, a Deo autem ad superiorem finem ordinatos. Putat siquidem, Deum initio generales sanxisse leges, quibus Universum regeretur; sic vero caussas naturales disposuisse, ut certo tempore eventus illi extraordinarii contingere deberent. Quo semel statuto, miracula nullo modo differrent a ceteris effectibus naturalibus; essent enim ex caussis natura-

1373. Quoniam vero non omnes ejusmodi effectus aequaliter sunt remoti a facultate naturae; tres proinde a S Thoma distinguntur gradus sive ordines miracolorum. Summum, *inquit* ,, (1); gradum inter miracula tenent ea, in quibus aliquid sit a ,, Deo, quod natura nunquam facere potest, sicut quod duo cor- ,, pora sint simul; et quod sol retrocedat, aut stet, quod mare ,, divisum transeuntibus iter praebeat. Et inter haec etiam ordo ,, attenditur; nam quanto magis sunt remota a facultate naturae, ,, tanto miraculum majus est, sicut majus est miraculum. quod ,, sol retrocedat, quam quod mare dividatur.

1374. ,, Secundum autem gradum in miraculis tenent illa ,, in quibus Deus aliquid facit, quod natura facere potest, sed ,, non per illum ordinem. Opus enim naturae est, quod ali- ,, quod animal vivat, videat, et ambulet sed quod post mortem ,, vivat, post caecitatem videat, post debilitatem claudus ambulet ,, hoc natura facere non potest; sed Deus interdum miraculose ,, operatur. Inter haec etiam miracula gradus attenditur, se- ,, cundum quod id quod fit, magis est a facultate naturae re- ,, motum.

1375. ,, Tertius autem gradus miraculorum est, cum Deus ,, facit quod consuetum est fieri operatione naturae tamen absque ,, naturae principiis operantibus: sicut cum aliquis a febre cu- ,, rabili per naturam, virtute divina curatur, et cum pluit sine ,, operatione principiorum naturae (2) ,,.

1376. Hisce animadversis de miraculorum definitione, et divisione, nunc eorum possibilitas constituenda est. Eam negat Spinoza (3), et cum ipso ceteri impii homines, qui omnia evenire dicunt ex necessitate naturae (4). Horum omnium impudentiam longe superat Voltairius (5), quamvis fingendo dicat: ,, Nous croyons sans difficulte aux vrais miracles, opères dans notre saint Religion ,,. *Nos absque difficultate miracula vera, in San-*

---

libus ita dispositus ut certo tempore naturaliter evenirent. Quod sane destruit rationem miraculi. Vide Valsecchium *dei Fondam.* l. 2. c. 16. n. 9.

Mittimus Clericum, Feetwoodum, Tillotsonum, Stillingfleetum; aliosque Anglos, qui in Clakii sententiam concessere.

(1) L. 3. con. Gen. c. 101.

(2) Triplicem hunc miraculorum gradum S. Rituum Congregatio attendit in Canonizatione Sanctorum. Vide Benedictum XIV. in Opere de Can. Sanct. l. 4. p. 1. c. 1. ubi profitetur, S. Thomam se sequi magistrum.

(3) Loc. cit.

(4) Duplex Philosophorum genus miracula negantium, memorat S. Thomas q. 6. de pot. a. 1. alterum negantium, res corporeas habere aliam caussam superiorem, quae sit eis caussa essendi; alterum adserentium, Deum agere ex necessitate naturae. Ex utroque capite possibilitatem miraculorum Spinoza negat; nullam enim agnoscit primam caussam, et solam admittit naturam, sive materiam operantem ex necessitate.

(5) In dict. Phil. a. *Miracles*, et in Phil. Hist. c. 33. In quo duplici libello eadem ferme repetit more suo, ut libros, mutatis titulis multiplicaret, et lucra augeret, venenumque facilius diffunderet.

cta nostra Religione patrata, credimus. Iniquus homo putavit his paucis verbis declinare notam impietatis posse, licet non solum derideat miracula, sed etiam eorum neget possibilitatem.

1377. Incredulorum argumenta haec sunt praecipua. I. Sic arguit Spinoza (1): ,, Id quod Deus vult, sive determinat, aeternam necessitatem, et veritatem involvit; ostendimus enim ex eo, quod Dei intellectus a Dei voluntate non distinguitur, idem nos affirmare, cum dicimus, Deum aliquid velle, ac cum dicimus, Deum id ipsum intelligere, quare eadem necessitate, qua ex natura, et perfectione divina sequitur, Deum rem aliquam, ut est, intelligere, ex eadem sequitur, Deum eadem, ut est, velle (2). Cum autem nihil, nisi ex solo divino decreto necessario verum sit (3), hinc clarissime sequitur, leges naturae universales mera esse decreta Dei, quae ex necessitate, et perfectione naturae divinae sequuntur. Si quid igitur in natura contingeret, quod ejus universalibus legibus repugnaret: aut si quis statueret, Deum aliquid contra leges naturae agere, is simul etiam cogereretur statuere, Deum contra suam naturam agere, quo nihil absurdius (4) ,,.

1378. II. Ex eodem Spinoza (5): ,, Quidquid fit, per voluntatem, et aeternum decretum fit, hoc est, quidquid fit, id se-

---

(1) Loc. cit. Is homo, quo nemo fuit rudior, et imperitior ,, Vulgus, *inquit ibid.* ,, opera naturae insolita, vocat miracula, sive Dei opera, et partim ex devotione, par- ,, tim ex cupiditate adversandi iis, qui scientias naturales colunt, rerum causas natu- ,, rales nescire cupit ,,. Putares, Spinozam causas naturales rerum universas novisse, aut saltem studium impedisse in iis caussis inquirendis, et cognoscendis. Si tamen infames eius libros universos percurras, ne unam quidem caussam naturalem ab ipso detectam reperies; videbis autem summa imis ubique perpetuo permixta; maximosque paralogismos cum summa impietate coniunctos. Tantum abest ut caussas naturales ille cognoverit, quin eas omnes negaverit, inducta unitate substantiae sive materiae infinita cogitatione, et extensione praeditae. Et tamen ceteros Sapientes in *vulgus* refert, adversariosque pronunciat scientiarum naturalium.

(2) Furatus haec forte Spinoza fuit ex Summa Theologica S. Thomae I. p. q. 19. a. 3. ubi sexto loco tale obiicit argumentum, et brevius, maiorique vi: *Quidquid Deus scit, ex necessitate scit: sed sicut scientia divina est eius essentia, ita voluntas divina. Ergo quidquid Deus vult, ex necessitate vult.*

(3) Vide consequutionem principii Cartesii statuentis, nullum verum fingi posse prius divino decreto, ut dictum est §. 41.

(4) Eamdem obiectionem sibi opposuerat S. Thomas q. 6. de pot. a. 1. arg. 2. ubi sic arguit: *Contra legem naturae tam Deus facere non potest, quam contra seipsum. Contra seipsum autem nullo modo facere potest, quia seipsum negare non potest, ut dicitur 2. Tim. 1. Ergo nec contra naturae ordinem, qui est lex naturae, Deus facere potest.* Haec est eruditio recentium incredulorum, furari a veteribus impiis sophismata iam plane contrita, eaque tamquam nova venditare, ad ignaros, incautosque decipiendos.

(5) Hoc quoque sophisma sibi obiecerat S. Thomas loc. cit. arg. 6. maiorique vi, et claritate: *Caussas naturales Deus voluntate sua instituit. Ergo contra eas nihil facit, nec facere potest, sicut non potest esse mutabilis.* Idem repetit 1. p. q. 105. a. 6. arg. 3.

cundum leges, et regulas, quae aeternam necessitatem, et veritatem involvunt, fit; natura itaque leges, et regulas, quae aeternam necessitatem, et veritatem involvunt, quamvis omnes nobis notae non sint, semper tamen observat, adeoque etiam fixum, atque immutabilem ordinem (1). Nec ulla sane ratio suadet, naturae limitatam potentiam, et virtutem tribuere, ejusque leges ad certa tantum, et non ad omnia aptas statuere: nam cum virtus, et potentia naturae sit ipsa Dei virtus, et potentia (2), leges autem, et regulae naturae, ipsa Dei decreta, omnino credendum est, potentiam naturae infinitam esse, ejusque leges adeo latas, ut ad omnia quae ab ipso divino intellectu concipiuntur, se extendant (3); alias enim quid aliud statuitur, quam quod Deus naturam adeo impotentem creaverit (4), ejusque leges, et regulas adeo steriles statuerit, ut saepe de novo ei subvenire cogatur (5), si eam conservatam vult, et ut res ex voto succedant (6)?

1379. III. Miraculum est violatio quaedam legum immutabilium, et aeternarum. Contradictionem ergo in terminis implicat nequit enim lex esse simul immutabilis, et violata. Non potest item Deus infinite sapiens leges condere, quas violet. Nec etiam potest machinam Universi invertere, ut melius procedat; cum enim illam fecerit bonam, quoad potuit, ab initio providit cuicumque imperfectioni quae oriri poterat ex natura materiae; ideoque nihil umquam mutabit (7)

1380. IV. Deus nihil sine ratione facit. Quaenam autem ra-

---

(1) Loquitur Spinoza Pantheistarum more, Deum non distinguens a natura creata, cum per ipsum omnia sint unum, unaque substantia, cujus modificationes sint substantiae individuae. Animadvertit quidem in not. loc. cit. *se per naturam non intelligere solam materiam eiusque affectiones, sed praeter materiam alia infinita.* Sed quaenam sunt haec *alia infinita praeter materiam, eiusque affectiones*, si una tantum est substantia infinitis modificationibus affecta? Stultus apertam contradictionem non vidit.

(2) Similiter sibi obiicerat S. Thomas q 6. de pot. a. 1. arg. 12.

(3) Rursus sibi Spinoza contradicit: nam si est una tantum substantia, quaenam erit naturae creatio? An Deus potuit creare seipsum?

(4) Docuit Newtonus Opt. q. 31. *hanc naturae compagem manum emendatricem tandem esse desideraturam.* Qui dicendi modus magnas excitavit rixas inter Leibnitium, et Clarkium, ut ex epist. eorum commercio Tom. 2. p. 1. Opp. Leibnitii. Deus autem infinite sapiens nihil habet quod emendet in operibus suis, qua infinita sapientia condidit, omnia disponens in numero, pondere, et mensura. Neque res seiunctim considerandae sunt; ita enim imperfectae sunt, nec vitiis carent; sed ordo inspiciendus est qui utique Deum decet, nec ulla indiget, aut indigere potest emendatione.

(5) Maluimus ipsa Spinozae verba describere, ut quisque videret, quam debilibus rationibus impetere ille ausus fuerit miraculorum possibilitatem; neque enim ullas alias rationes profert.

(6) Hoc sophisma, et quae sequuntur sunt Voltairii qui ea accepit ab aliis incredulis, collegitque, multis additis impietatibus, quas refutabimus agentes de veritate Religionis revelatae. Interea et hoc sophisma sibi proposuerat Angelicus Doctor q. 6. de pot. a. 1. arg. 11.

(7) Simile extat argumentum sibi obiectum a S. Thoma in Suppl. 3. p. q. 80. a. 4. sq.

tio patitur, ut opus suum per miracula invertat? Si mortuus v. g. post aliquos dies resurgeret, oporteret, ut partes per aerem exhalatae, et longe a ventis abductae, ad eumdem redirent situm: ut vermes, aves aliave animalia nutrita ex substantia cadaveris, restituerent quod accepissent. Quod si vermibus pastae essent hirundines, hirundinibus falcones, falconibus vultures, et haec animalia deberent reddere quod accepissent, alioquin eadem persona non foret. Haec autem videntur absurda.

1381. V. Miracula, si quae Deus faceret, utique faceret propter homines. Concipi autem nequit, cur Deus pro illis laboret, et non pro toto Universo, cum totum humanum genus respectu Universi minor sit quam formica respectu omnium animalium. Nonne dementia foret imaginari Ens infinitum invertentem totum Universum gratia paucarum formicarum (1)?

1382. VI. Si Deus miracula posset facere, ut sua perficeret consilia, Vel ergo potuit sua implere consilia absque miraculis, vel non potuit. Si potuit, quid opus erat miraculis? Si non potuit, ubinam ejus potentia infinita? Miracula ergo derogant Divinae sapientiae, et potentiae.

Prop. *Potest Deus miracula facere.*

1383. Demonstratur rationibus S. Thomae (2). Miraculum vere tale est, cum aliquid fit praeter ordinem totius naturae creatae, ut dictum est (3). Potest autem Deus operari praeter ordinem totius naturae creatae, 1. quidem, quia ordo naturae est a Deo institutus non ex necessitate naturae, sed ex liberrima ejus voluntate; quidquid enim Deus extra se facit, non necessario, sed libere facit: ita enim facit, ut possit non facere, vel aliter facere, ut supra demonstratum est (4). Eadem igitur voluntate, qua Deus ordinem naturae creatae libere constituit, potest libere velle operari praeter eumdem ordinem a se constitutum. 2. Ordo rerum profluit in res, prout est praecognitus ab intellectu ejus, qui ordinem constituit: ita enim in humanis videmus, Principem aliis ordinem a se constitutum imponere. Intellectus autem divinus non est necessario determinatus ad hunc ordinem quasi non possit alium ordinem intelligere: nam et nos alium ordinem intelligere possumus, v. g. quod Deus hominem formet ex terra sine semine. Deus ergo potest agere praeter ordinem rebus inditum. 3. Is idem ordo non ita perfecte repraesentat divinam bo-

---

(1) Homines universos Voltairius habuit loco formicarum; cum tamen pro hominum salute Deus factus fuerit homo. Qui habuit universos homines tamquam formicas, ipse ne pediculus quidem fuit.

(2) L. 3. con. Gen c. 99. et q. 6. de pot. a. 1. et 1. p. q. 105. a. 6.

(3) §. 1372. (4) Tom. 3. §. 19. sqq.

nitatem, ut haec non possit alio modo repraesentari; creaturae enim bonitas aequare non potest divinam bonitatem. Repraesentatio autem divinae bonitatis est finis productionis rerum. Voluntas igitur Dei non est ita determinata ad ordinem in creaturis constitutum, ut non possit praeter illum ordinem aliquid facere. 4. Deus non est subjectus ordini caussarum secundarum, sed is ei subjicitur. Potest igitur praeter ordinem a se institutum agere cum voluerit: quod est miracula facere.

1384. Ad primum respondemus negando *suppositum* (1), Deum, scilicet necessario velle quidquid vult, ac determinat. Nec obstat, intellectum divinum non distingui realiter a divina voluntate; non enim sequitur, Deum eadem necessitate res intelligere, et velle, nisi prout intelligere, et velle sunt idem cum divina essentia. *Sicut divinum esse*, inquit S. Thomas (2); *in se est necessarium; ita et divinum velle, et divinum scire. Sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita: quod ideo est, quia scientia habetur de rebus, secundum quod sunt in sciente, voluntas autem comparatur ad res secundum quod sunt in seipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse, secundum quod sunt in Deo, non autem secundum quod sunt in seipsis, habent necessitatem absolutam, ita quod sint per seipsa necessaria; propter hoc Deus quaecumque scit, ex necessitate scit; non autem quaecumque vult, ex necessitate vult*: Videtis, quam pridem dissolutum fuerit sophisma Spinozianum. Nihil ergo Deus contra suam naturam facit, cum aliqua facit praeter consuetas naturae leges (3): nam licet haec faciat contra par-

---

(1) Ita Baelius respondet in Dict. art. *Spinoza*, Remar. N. „ Pour faire voir la „ mauvaise foi, les illusions des Spinozistes sur cette matiere, il suffit de dire, que „ quand ils reiettent la possibilité des miracles, ils alleguent cette raison, c'est que „ Dieu et la naturae sont le mèmè être: de sorte que si Dieu faisoit quelque chose „ contre les loix de la nature, il feroit quelque chose contre lui mème; ce qui est im„ possible. Parlez nettement et sans équivoque; dites que les loix de la nature n'ay„ ant pas été faites par un Législateur libre, et qui conût ce qu'il faisoit, mais étant „ l'action d'une canse avengle et necessaire, rien ne peut arriver qui soit contraire „ a ces loix. Vous alleguerez alors contra les miracles votre propre these; ce sera la „ pétition du principe „. *Ut appareant mala fides, et collusiones Spinozistarum in hac materia, satis est dicere, eos, cum possibilitatem miraculorum reiiciunt, hanc rationem adferre, Deum nempe, et naturam unum idemque esse ens; ita ut si Deus faceret aliquid contra leges naturae: faceret contra seipsum; quod esse non potest. Dicite quod est, aequivocatione seposita; fatemini, quod cum naturae leges factae non sint a Legislatore libero, et qui noverit quod fecit, actionesque sint caecae caussae, ac necessariae, nihil potest accidere, quod eius legibus adversetur. Haec si dicetis, proferetis adversus miracula propriam thesim vestram; idque erit petitio principii.* Idipsum ostendit Buddeus de atheis. et superst. c. 3. §. 5. et c. 7. §. 5. En quò tandem recidunt Incredulorum conatus.

(2) 1. p. q. 19. a, 3. ad 6.

(3) Quaeri de miraculis potest, an sint *supra*, vel *contra*, vel *praeter* naturam. Qua in re egregie S. Thomas q. 6. de pot. a. 2. ad 3. „ Circa ea, *inquit*, quae Deus „ miraculose facit, talis solet adhiberi distinctio, quod quaedam dicuntur fieri *supra*

ticulares leges naturae, non tamen contra *summam legem* qua omnia ordinavit ad suam bonitatem sicut in finem, et qua omnes creaturae sic sunt ab ipso institutae, ut ei deserviant; quemadmodum nec contra legem, quae attenditur secundum ordines Dei ad universas creaturas, ut idem S. Thomas observat (1).

1385. Ad secundum dicimus, sophisma laborare eodem defectu quo primum; supponit enim, nullam in Deo esse libertatem. Nec sequitur, aliquam contingere mutationem in divinis decretis. *Deus enim non facit contra rationes naturales mutabili voluntate: nam Deus ab aeterno praevidit, et voluit, se facturum, quod in tempore facit. Sic ergo instituit naturae cursum, ut tamen praeordinaretur in aeterna sua voluntate, quod praeter cursum istum quandoque facturus erat* (2). Inepta igitur Spinozae loquacitas nihil concludit, nisi in ejus impio systemate confundente Deum cum natura creata, unicamque substantiam admittente (3).

„ *naturam*, quaedam *contra naturam*, quaedam *praeter naturam*. *Supra naturam* „ quidem, in quantum in illum effectum, quem Deus facit, natura nullo modo potest, „ quod quidem contingit dupliciter, vel quia ipsa forma inducta a Deo, omnino a na-„ tura induci non potest, sicut forma gloriae, quam inducet Deus corporibus electo-„ rum, et sicut etiam incarnatio Verbi; vel quia etsi talem formam possit (natura) „ in materiam inducere, non tamen in istam; sicut ad caussandam vitam natura po-„ tens est, sed quod in hoc mortuo natura vitam causset, hoc facere non potest. *Con-„ tra naturam* esse dicitur, quando in natura remanet contraria dispositio ad effec-„ tum, quem Deus facit; sicut quando conservavit pueros illaesos in camino, remanen-„ te virtute comburendi in igne, et quando aqua Jordanis stetit, remanente gravitate „ in ea: et simile est quod Virgo peperit. *Praeter naturam* autem dicitur Deus fa-„ cere, quando producit effectum, quem natura producere potest; illo tamen modo quo „ natura producere non potest, vel quia deficiunt instrumenta, quibus natura opera-„ tur (sicut cum Christus convertit aquam in vinum, Joan. 2. quod tamen natura ali-„ quo modo facere potest, dum aqua in nutrimentum vitis assumpta, suo tempore in „ succum uvae perdigesta producitur) vel quia est in divino opere maior multitudo, „ quam natura facere consuevit, sicut patet de ranis, quae sunt productae in Ægipto; „ vel quantum ad tempus, sicut cum statim ad invocationem alicuius Sancti aliquis „ curatur „. Haec cum docet S. Thomas, non propterea sibimet adversatur eo quod definierit miraculum proprie tale esse *praeter ordinem totius naturae creatae*. His enim verbis nihil aliud intelligit, quam *miraculum excedere facultatem totius naturae creatae* Miraculum vero sive sit *supra naturam*, sive sit *contra naturam* particularem, sive sit *praeter naturam*, idest *praeter modum*, quo natura effectum producere potest, semper excedit ordinem totius naturae creatae.

(1) Loc. cit. et l. 3. cont. Gen. c. 100. pluribus demonstrat, ea quae Deus praeter consuetum ordinem naturae facit, non esse *contra naturam*; quia videlicet, non sunt contra naturam *universalem*, secundum quam omnis creatura nata est obedire suo Creatori; licet videantur esse contra naturam *particularem*. Nam ut S. Augustinus ait l. 26. con. Faustum c. 3. *Deus creator, et conditor omnium naturarum, nihil contra naturam facit; id enim erit cuique rei naturale, quod ille fecerit, a quo est omnis modus, numerus, ordo naturae . . . Contra illam vero summam naturae legem, a notitia remotam, sive impiorum, sive adhuc infirmorum, tam Deus nullo modo facit, quam contra seipsum non facit.* Vide eumdem S. Thom. l. 3. cit. c. 98.

(2) S. Thomas q. 6. de pot. a. 1. ad 6. lege etiam quae habet. l. 3. con. Gen. c. 99.

(3) Imo ne in eius quidem systemate concludit: nam si unica tantum substantia esset, haec in infinitas modificationes diversas transformare sese deberet. Qua igitur ratione posset esse immutabilis, subiecta vicissitudinibus infinitis?

1386. In eo autem quod addit, leges, et regulas naturae esse ipsa Dei decreta, aperta aequivocatio est: nam si loquamur de legibus, et regulis, ut sunt a Deo decernente, et disponente, utique sunt ipsa decreta Dei, quibus constituit ordinem in rebus creatis. Si autem consideremus leges, et regulas in rebus iisdem creatis existentes, sic sunt effectus divinorum decretorum; et tam repugnat, ut sint infinitae, quam repugnat, res creatas esse infinitas: *Latae* quidem, sive universales, sunt leges naturae a Deo constitutae, sed non ita latae, ut ad omnia se extendant, quae a divino intellectu concipiuntur. *Ars divina*, inquit S. Thomas (1), *non totam seipsam explicat in creaturarum productione, et ideo secundum artem suam potest alio modo aliquid operari, quam habeat cursus naturae.*

1387. Non est impotens natura ad eos effectus ad quos destinata est a suo Conditore, sed neque est ita potens, ut infinitos valeat in omni genere effectus caussare; sicut enim res creatae limitatam habent naturam, ita limitatam habent potentiam. Itaque leges, et regulae naturales dici steriles non possunt non ideo tamen infinita est earum foecunditas; nisi Spinozistae velint sterilem esse caussam, propterea quod, etsi plurimos, infinitos tamen non producat effectus.

1388. Quod autem Spinoza absurdum putat scilicet naturam egere ut *saepe de novo ei subveniatur*, tam non est absurdum, quam verum est; creaturas indigere singulis momentis Dei conservatione, non modo ut operentur, sed ne abeant in nihilum. En quot turpissimos errores, et paralogismos paucis verbis complexus Spinoza fuit.

1389. Ad tertium responsio patet ex dictis (2); non enim Deus, cum miracula facit, violat leges suas immutabiles, et aeternas; sic enim *rebus certum ordinem indidit, ut tamen sibi reservarit, quod ipse aliquando aliter ex caussa esset facturus* (3) Falsum est ergo. miraculum esse violationem legum immutabilium. et aeternarum. Quare Deus nullam legem violat; cum miracula facit: nam ita leges naturae constituit, ut simul non ademerit sibi facultatem aliter faciendi, cum opportunum judicaret. Violatne Princeps legem a se latam. cum ob Reipublicae bonum in aliquo casu agit praeter legem?

1390. Nulla autem ex miraculis sequitur inversio Universi, ut melius procedat. Non enim per miracula tollitur totus ordo Universi, sed tantum ordo unius particularis rei ad aliam (4).

---

(1) Q. 6. de pot. a. 1. ad 12.

(2) §. praeced. (3) S. Thom. 1. p. q. 105. a. 6. ad 3.

(4) S. Thomas q. 6. de pot. a. 1. ad 21. *Quando*, inquit, *Deus agit contra cursum naturae, non tollitur totus ordo Universi, sed cursus, qui est ex ordine unius particularis rei ad aliam. Unde non est inconveniens, si aliquando contra cursum naturae aliquid fiat ad salutem hominis, quae consistit in ordinatione ipsius ad ultimum finem Universi.*

Quod si etiam totus Universi ordo tolleretur, quid malum? Sicut enim machina Universi, ut sit, pendet a Deo; ita ab ipso pendet, ut hoc, vel illo modo procedat: et sicut Universum a seipso non habet, ut sit; ita a seipso non habet, ut hoc, vel illo modo procedat. Ita ergo procedit, ut Deo placet, nec inverteretur ejus ordo, si Deus praeter totum illius ordinem consuetum ageret: nam et ipse totus consuetus ordo, pendet a Deo, qui sicut illum constituit, ita posset agere praeter illum. Haec est igitur summa Universi lex, ut de ipso fiat quidquid Deus vult. Quae lex semper inviolata maneret, quidquid Deus vellet in Universo agere.

1391. Quod addit Voltairius de machina Universi effecta a Deo bona, quoad potuit, si intelligatur de ipsa intrinseca constitutione machinae, ut certe Voltairius intellexit, blasphemia est: inde enim sequitur, Deum non esse omnipotentem. Non negamus, Deum providisse imperfectionibus quae oriuntur ex natura materiae; providit enim, ut in rebus corruptibilibus, continuata serie corruptionum, et generationum, species rerum subsisterent. At quis, nisi impie, dicere poterit; Deum non habere potestatem aliquid mutandi in rebus a se creatis? Si autem illas mutat, ita mutat, ut ab aeterno decrevit illas mutare: ideoque nulla in ipso sequitur mutatio.

1392. Ad quartum concedimus, Deum sapientissimum nihil sine ratione agere: negamus vero, per miracula inverti opus ejus, prout est a divina providentia ordinatus: ut enim egregie S. Thomas (1); *Cursum naturae servari, est conveniens, secundum quod est a divina Providentia ordinatus. Unde si ordo divinae Providentiae habet, quod aliquid secus agatur, non est inconveniens.* Non invertuntur creaturae, cum serviunt Creatori, ejusque verbum faciunt.

1393. Ineptissime autem Voltairius impetit resurrectionem mortuorum. Nam primum cur non potuisset Deus efficere, ne cadaver hominis, qui post aliquot dies erat resurrecturus, exhalaret, et putresceret? Quod si faceret, in nihilum abiret tota scurrilis blateratio Voltairii. Deinde fac, cadaver illud difflasse, et in vermes abiisse, vermes autem in cibum hirundinum, et hirundines in cibum vulturum transiisse, quaenam absurditas foret, si partes difflatae, ad suum redirent situm? si vermes, hirundines, vultures restituerent quod accepissent? An non est Deus universarum creaturarum dominus? An ipsi volenti creaturae non statim obtemperant? Sed haec ut fiant; non est opus. Potest Deus supplere partes, sive quae abierunt in auras, si quae in substantiam aliorum animalium versae sunt: At quomodo, inquit Voltairius, erit eadem persona quae resurget? Instantia jam supra est

(1) Q. 6. de pot. a. 1. ad 14.

praeoccupata (1). Ut eadem persona sit, non est necesse, ut eaedem partes *materialiter* redeant; sat est, ut partes occupent eumdem situm in corpore (2). Id si Voltairius negasset, peti ab ipso potuisset, an ejus corporis partes ab ortu ad extremam senectutem fuerint semper *materialiter* eaedem? At quomodo eadem, si quotidie ille opipare prandedat, cibique adsumti, in ejus substantiam convertebantur? Si ejus ratiocinatio valeret, Voltairius singulis diebus diversa fuisset persona. Quod licet verum moraliter fuerit, cum in totidem mimicas formas se transformarit, quot paginas scripsit: physice tamen falsissimum est.

1394. Ad quintum rursus dicimus, Universum nullo modo inverti, cum creaturae ipsum componentes, obediunt Deo praecipienti. Inversio foret, si Deo resisterent, vel Deus non posset eis praecipere quod ipsi placet. Quod autem Deus propter homines aliquando agat praeter ordinem totius naturae creatae, absurdum videbatur Voltairio qui opprobrium erat humani generis. Nihil autem absurditatis habet: nam propter homines Deus coelum, et terram creavit, et omnia quae in eis sunt (3). Ingratus ille, beneficiique immemor in suum Benefactorem cervicem erexit, et formicae se comparavit, oblitus dignitatis suae, qua Deus illum constitueral super opera manuum suarum. Propter homines miracula Deus patrat, propter homines, inquam, propter quos Unigenitum Filium suum misit in mundum. *incarnatio Verbi*, ut S Thomas advertit (4), *est miraculum miraculorum, ut Sancti dicunt, quia est majus omnibus miraculis, et ad istud miraculum omnia alia ordinantur: et propter hoc non solum est inducens ad alia credendum, sed etiam alia miracula inducunt ad hoc, quod ipsum credatur*. Auderetne Voltairius dicere, Incarnationem Verbi (si forte eam admisit) anteferri non debere toti Universo, aut opus non esse maxime admirabile praeter ordinem totius naturae creatae?

1395. Ad sextum respondemus, utique potuisse Deum absque miraculis sua perficere consilia; noluisse tamen, ut suam

---

(1) §. 606. sq.

(2) Loquens S. Thomas de futura universali hominum resurrectione in Suppl. 3. p. q. 80. a. 5. *Illud*, inquit, *totum quod est in homine materialiter, pertinet quidem ad veritatem humanae naturae, quantum ad id quod habet de specie; sed non totum, considerata materiae totalitate; quia tota materia quae fuit in homine a principio vitae usque in finem, excederet quantitatem debitam speciei . . . Et ideo totum quod est in homine, resurget, considerata totalitate speciei, quae attenditur secundum quantitatem, figuram, situm et ordinem partium; non autem resurget totum, considerata totalitate materiae.*

(3) Demonstrat S. Thomas l. 3. con. Gen. c. 17. omnes creaturas corporales quodammodo ordinari ad naturam intellectualem sicut in finem. Hinc vero infert ibid. c. 99. „ Intellectualis naturae finis est divina cognitio . . . Non est ergo mirum, si ad cognitionem de Deo intellectuali naturae praebendam, sit aliqua mutatio in natura corporali. „

(4) Q. 6. de pot. a. 2. ad 9.

ostenderet potentiam in totam naturam. *Hoc enim ipsum ad suae virtutis manifestationem facit interdum: Nullo enim modo melius manifestatur, quod tota natura divinae subjecta est voluntati, quam ex hoc, quod quandoque ipse praeter ordinem naturae aliquid operatur* (1).

ARTICULUS II.

Utrum solus Deus possit miracula facere,

1396. Ratus Clarkius, miraculum esse effectum *rarum, et extraordinarium*, ut dictum est (2), asserit proinde (3), *miraculum esse effectum consueto naturae ordini contrarium; a natura quadam intelligente, quae potestate hominem superat, extra ordinem productum*. Hinc vero infert; in nullo miraculo deprehendi certo posse, an sit a Deo, vel ab Angelis; ideoque Angelos habet tamquam veros, et principales miraculorum effectores (4). Clarkium sequuti sunt Tillotsonus Lockius, Clericus, Stillingflectus, Barrowius, Fleetwodus, aliique (5).

1397. Videtur autem ita dicendum I. quia nemini mortalium noti sunt fines, quousque potentiam suam extendere possint genii, sive boni, sive mali. Nequit ergo decerni, eos non posse vera miracula facere.

1398. II. Multa recensentur miracula patrata apud Ethnicos, ut quod effigies deorum penatum ab Ænea advectorum, de loco in locum migrarint; quod Tarquinius cotem novacula secuerit; quod Epidaurius serpens Æsculapio naviganti Romam comes adhaeserit; quod Virgo Vestalis ad probandam castitatem suam aquam in cribro non perfluentem continuerint: quod Vespasianus caeco visum restituerit, et debilem curarit; quod mulierem caecam Hadrianus illuminarit: quod maxima miraculorum fama Æsculapius, et Appollonius claruerint (6). Haec autem omnia, iisque

---

(1) S. Thom. cit. c. 99. (2) In not. pag. 697.

(3) *De l' exist. et des attrib. de Dieu Tom.* 2. c. 19.

(4) Mutuatus haec Clarkius fuit ab Avicenna. Adeatur S. Thomas q. 6. de pot. a. 3. et l. 3. con. Gen. c. 103.

(5) De hac controversia agit Moshemius in c.5. Cudworthi § 86. not. e ubi Clarkium impugnat; recenset vero Werenselsium, Turretinum, Nolteniom, Le Moine, Serces, qui in aliud extremum declinantes, omnia quae de miris operationibus malorum geniorum in Sacris etiam Libris referentur, ad fraudes, dolos, et praestigias referunt. Quod tamen non admittimus. Nam, ut alia praetereamus, quomodo virga Aaron devorare potuisset virgas Magorum Ægypti per incantationes, et arcana quaedam in serpentes conversas, ut dicitur Exod. 7. si virgae illae nonnisi per fraudes, dolos, et praestigias versae fuissent in colubros?

(6) Haud satis Voltairio fuit eiusmodi narrationes describere, universas ferme collegit fabulas in Dict. phil. art. *Miracles*, easque potissimum selegit, quibus praecipua Religionis nostrae Mysteria irrideret. Irridet quoque miracula SS. Gervasii, et Prothasii, etiam illud, quod S. Augustinus refert patratum, *immenso populo teste*. Item miracula S. Polycarpi, S. Simeonis Stylitae, S. Vincentii Ferrerii, etc. Sed quid huic hi-

similia, geniorum, et quidem melorum opera fuerunt. Possunt igitur genii miracula facere,

Prop. *I. Solus Deus propria virtute potest vera miracula facere. II. Possunt temen Angeli boni, et homines miracula vera facere tamquam instrumenta virtutis divinae. III. Haec autem virtus numquam a Deo daemonibus confertur.*

1399. Prob. 1. p. ratione S. Thomae (1). Verum miraculum estpraeter ordinem totius naturae creatae, ut dictum est (2). Solus autem Deus potest agere praeter hunc ordinem ; quidquid enim creaturae faciunt propria virtute, fit secundum ordinem naturae creatae; nam quaelibet creatura constituta est sub ordine, quem Deus in rebus constituit; quod autem est sub ordine constitutum, non potest praeter illum ordinem operari propria virtute. Solus ergo Deus vera miracula facere potest virtute propria. Quare Psal. 1. 35. v. 4. de Deo dicitur. *Qui facit mirabilia magna solus.* Et S. Bernardus (3): *Quod*, ait, *non ab homine traditum, sed divinitus promulgatum, nisi a Deo qui tradidit, mutari omnino non patitur.* Et sane, sicut in legibus humanis non potest auctoritate propria dispensare, nisi ille qui legem condidit; ita legem naturalis cursus non potest dispensare auctoritate propria, nisi solus Deus, qui naturam instituit.

1400. Alteram partem ita probat S. Thomas (4). Deus corporali creatura utitur tamquam suae virtutis istrumento ad spirituum justificationem in Sacramentis. Ergo similiter spirituali creatura potest uti tamquam instrumento ad mirabiles effectus in natura corporali. Cum autem instrumenta non agant, nisi per virtutem transeunter in eis receptam, quae non permanet, nisi per praesentiam principalis agentis; sicut lumen in aere; ideo virtus ad cooperandum Deo in miraculis, non communicatur Sanctis permanenter, sed transeunter, et similis est gratiae Prophetiae, per quam Propheta non potest quandocumque vult prophetare, sed solum cum spiritus Prophetiae cor ejus tangit. Haec virtus transiens est donum gratiae gratis datae, et dicitur gratia virtutum, et curationum, de qua Apostolus 1. Cor. 12. v. 9. sq. *Alii* (datur) *gratia sanitatum in uno spiritu: alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum*, etc. (5).

---

strioni faceres, qui ludo omnia quamlibet sacra vertebat, modo sui similium plausum captare, pecuniamque carpere ex pretio impietatis posset? Iterum de hac re agemus, non quod fit necesse, sed ut illius impudentiam omnes noscant.

(1) 1. p. q. 110. a. 4. et l. 3. con. Gen. c. 102. ubi alias rationes vide.

(2) §. 1372.

(3) L. de praecepto, et dispensat c. 3.

(4) Q. 6. de pot. a. 4.

(5) Hinc vero sequitur Angelos bonos, et homines non solum precibus impetrando; sed etiam coagendo tamquam instrumenta divinae virtutis, miracula patrare. Angeli

1401. Tertia pars probatur a S. Thoma (1) hac ratione: Operatio miraculosa est quoddam divinum testimonium indicans divinam virtutem. Voluntas autem daemonum tota est ad malum. Si ergo Deus potestatem illis faceret operandi vera miracula, Deus eorum falsitatis testis existeret: quod divinam bonitatem dedecet. Mira ergo quaedam, quae aliquando daemones permittuntur facere, vera miracula non sunt; quia non excedunt naturalem eorum virtutem, qua sive per veram transmutationem mediis virtutibus naturalibus corporum, quae eis ad motum localem obediunt; sive per immutationem phantasiae, et sensuum illusiones, effectus quosdam miros producunt, sive producere videntur.

1402. Ad primum respondemus, non oportere, ut cognoscamus gradus virtutis naturalis Angelorum, ut decernamus, non posse ipsos virtute propria edere vera miracula (2). Sat est scire; Angelos creaturas esse, ideoque sub ordine contineri, quem Deus in creaturis constituit. Nam hoc ipso, quod sub ordine continentur, nequeunt propria virtute opera efficere, quae sunt praeter ordinem totius naturae creatae (3).

1403. Ad secundum responderi imprimis posset, fabulosa ea esse quae de diis penatibus, de Tarquinio, de Æsculapii serpente; de Vestali referuntur, ut ipsimet Ethnici Scriptores suspicati sunt (4). Iis autem gratis admissis tamquam veris, nihil in

---

autem praeterea possunt naturali virtute materiam disponere, ut miraculum fiat: sicut in resurrectione pulveres colligent. Vide S. Thom. a. 4. cit. Itaque negamus, homines esse tantummodo caussas instrumentales morales miraculorum, ut Carpovius arbitratur Elem. Theol. nat. p. 1. c. 5. §. 519. docens, Deum volentem per hominem operari miraculum, ei promittere, se producturum miraculum ab homine intentum; tum vero ex promissione sua miraculum efficere. Si enim ita foret, nulla esset in homine gratia sanitatum, et virtutum operatio

(1) Q. 6. de pot. ar. 5.

(2) Clarkius cum ex ignoratis finibus potestatis Angelicae infert, Angelos miracula facere, iam constituit, scire se, quousque extendi possint Angelorum vires; nam quid maius esse potest operatione miraculorum? Itaque ipsa sua positione destruit quod adsumit. Ex ignorata quantitate virium Angelicarum inferre potius debuerat, nescire se, an Angeli possint miracula facere; nullo autem modo poterat affirmare, ipsos revera esse effectores miraculorum. Ex mera negatione non sequitur affirmatio, ut habet Dialecticae regula.

(3) Eodem quo Clarkii sophisma laborat vitio, laborat quoque sophisma Rousseau, dum Epist. 3. inter *Lettres écrites de la montagne*, universa miracula ad leges naturae redigi posse statuit, propterea quod nemo umquam noscere poterit quousque se extendant naturae vires; licet enim vires naturae magnam partem sint nobis occultae in seipsis, cognoscimus tamen, et quidem perspicue, naturam universam, eiusque vires, quaecumque eae sint, sub ordine contineri; omnes enim res creatae sub ordine continentur. Id autem satis est, ut cognoscamus, nullam in natura esse posse vim agendi praeter ordinem totius naturae creatae; oporteret enim, ut natura non contineretur sub ordine: quod tam repugnat, quam repugnat naturam creatam, non esse creatam. Sed hac de re rursus alias.

(4) Adeatur Livius in Proem. et l. 24. c. 3. 12, et 21. et Valerius Maximus l. 1. et Svetonius in Claudio c. 1. et Pausanias l. 6.

ipsis est, quod naturalem daemonum virtutem excedat, qui utique, Deo permittente, possunt corpora de loco in locum transferre, eorum partes dividere, et a naturali motu retinere (1).

1404. Quod de Vespasiano dicitur, vel fraude confictum fuit (2), vel si permittatur, ut verum, nec etiam superat naturalem daemonum potestatem; Tacitus enim (3) refert caeco illi, cui visum restituisse Vespasianus dicebatur, ex Medicorum attestatione, *non exesam vim luminis, et redituram, si pellerentur obstantia;* debili autem illi, *elapsos in pravum artus, si salubris vis adhiberetur, potuisse integrari.* Nihil ergo in illis erat, quod humanam superebat Medicinae artem, multoque minus potestatem daemonum. Idem de Hadriani caeco dici potest: at Spartianus (4) ex Mario Maximo testatur, *haec per simulationem facta.*

1405. De Æsculapii in graeca tabula Romae servata descriptis curationibus, quas Voltairius profert (5), similiter est dicendum, eas, si verae fuerunt (7), artis vim non superasse (6); et si quid mirum in eis fuisse videtur, id totum referendum esse ad daemonum potestatem, quam eadem curationes non excedebant (8).

---

(1) De Virgine Vestali putat S. Thomas q. 6. de de pot. a. 5. ad 5. potuisse in retentione aquae esse verum miraculum a Deo patratum per Angelos bonos ad commendationem castitatis. Addit vero: *si autem per daemones factum est, nec hoc repugnat praedictis.* Ibid. ad 3. et 4. ostendit, nullum fuisse miraculum in eo quod Simon Magus faciebat canem loqui, et in eo quod simulacrum Fortunae, quod erat Romae via Latina, loquebatur; haec enim potuerunt contingere vel per illusionem, vel per motum in aere excitatum a daemone ad formandum loquutionis sonum. Et ad 7. demonstrat, varias hominum transformationes, quas refert Varro, meras fuisse praestigias.

(2) Ita contigisse pluribus demonstrat Baronius ad an. Christi 71. n. 6. sq. et Moshemius in c. 4. Cudworthi §. 15. not. p.

(3) Annalium l. 20.

(4) In Hadriano.

(5) In Dict. phil art. *Miracles.*

(6) Baronius ad an. Christi 139. n. 4. sq. ostendit, miracula Æscolapii quae in ea tabula describuntur, fuisse conficta, vel Antonini Pii commento, vel Sacerdotum fraude, ut ea opponerent veris miraculis Christianorum, ob quae mirifice propagabatur Christiana Religio. Mentitur autem Voltairius, cum loc. cit. ait: „ nous avons encor de monuments chargés des témoins oculaires des miracles d' Esculape „ *Monumenta nobis supersunt vallata ocularibus testibus miraculorum Æsculapii.* Aliud momentum huius rei non superest, nisi tabula praefata marmorea, quam describit Baronius loc. cit. et Gruterus l. 1. Inscript. quaeque magnam praesefert fictionis suspicionem illarum curationum.

(7) Putat Moshemius loc. cit. n. 2, Æsculapii Sacerdotes praestantes fuisse Medicos, quod omnis Æsculapii religio a morborum curatione penderet. Nil ergo mirum, si haec vera sunt, quod nonnullos curarent morbos remediis adhibitis.

(8) Triplex in praedicta marmorea tabula describitur curatio. Prima, cuiusdam Caii caeci, cui, ut lumen recuperaret, oraculum edixerit, ut *veniret ad sacrum altare, et elevaret manum, et genua flecteret: a parte dextera veniret ad laevam, et poneret quinque digitos super altare, et elevaret manum, et poneret super proprios oculos.* Altera, cuiusdam Lucii affecti lateris dolore, cui ut liberaretur, fuerit impositum, ut *veniret, ut ex tribomo tolleret cinerem, et una cum vino commisceret, et poneret supra latus.* Tertia, cuiusdam Juliani revomentis sanguinem, cui fuerit

1406. Denique miracula quae attribuuntur Appollonio Tyanaeo, nihil aliud quam praestigias fuisse testatur Dio (1), cum de Antonino Caracalla scribit: *Magis, et praestigiatoribus ita delectabatur, ut Appollonium Cappadocem, qui floruerat Domitiani temporibus laude, et honore effecerit. Hic praestigiator fuerat. et magus; eique monumentum faciendum curavit* (2).

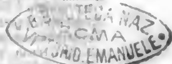
---

responsum, ut *veniret, et ex tribomo caperet nucleos pini, et comederet una cum melle per tres dies.* Quis non vide, in hisce curationibus nihil fu sse praeter naturam, sed eas fuisse effectas aut virtute naturae, aut verius virtute daemonis invocari per eos superstitiosos ritus? Probandum erat, non potuisse caecitatem Caii curari naturalibus remediis applicatis a daemone. Sed id neque ex tabula constat, neque umquam probari poterit ab inficiatoribus verorum miraculorum. Nam quod dolor lateris, et vomitus sanguinis arte curari possint, perspicua res est.

(1) In Caracalla.

(2) Moshemius loc. cit. addit, Apollonium eximiam artis medicae scientiam fuisse adeptum, et per eam multa patrasse, quae mira videbantur. Dubitari etiam merito potest de fide Philostrati, qui longe post Apollonium vixit, e iusque texuit historiam. Dionis autem relata verba impietatem retundunt Hierocl is, qui pro Tyanaeo commentarium elaboravit, eumque Christo conferre impudentissime ausus fuit.





INDEX

PRIMAE PARTIS

SUMMAE PHILOSOPHICAE

QUAESTIO III.

De principiis caussalitatis entis, sive de caussis, ac primum de efficiente

QUAESTIO IV

De Caussis finalibus.

QUAESTIO V.

De Entis divisione, ac primum de Possibili, et Impossibili,

QUAESTIO VI.

De Existentibus, et Futuris.

QUAESTIO VII

De entibus necessariis, et contigentibus.

QUAESTIO VIII

De Ente Increato, et creato

QUAESTIO IX.

De Ente infinito, et finito.

QUAESTIO X.

De ente substantiali , et accidentali.

QUAESTIO XI

De ente simplici, et composito.

QUAESTIO XII.

De ente absoluto, et relativo.

QUAESTIO XIII

De proprietatibus entis, ac primum de unitate.

QUAESTIO XIV.

De Veritate, et Falsitate.

QUAESTIO XX.

De commercio animae cum corpore.

QUAESTIO XXI.

De statu animae post separationem a corpore.

QUAESTIO XXII.

De animae humanae potentiis, et habitibus.

QUAESTIO XXIII.

De Substantiis spiritualibus completis, sive de Angelis

QUAESTIO XXIV.

De Dei Existentia

QUAESTIO XXV.

De Dei essentia, et unitate.

QUAESTIO XXVI.

De Divinis attributis.

QUAESTIO XXVII.

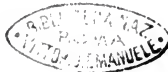
De Divina providentia.

QUAESTIO XXVIII.

De Concursu Dei ad esse, et operationes creaturarum

QUAESTIO ULTIMO.

De Miraculis



FINIS TOMI SECUNDI.